

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

De Nietzsche a Ortega: idea de la vida y crisis de la modernidad

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Esteban Ruiz Serrano

Director

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2018

**Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid**



Tesis Doctoral
De Nietzsche a Ortega.
Idea de la Vida y crisis de la modernidad

Director: José Luis Villacañas Berlanga

Autor: Esteban Ruiz Serrano

2017

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Advertencia sobre la manera de citar	2
Introducción	3
1. Nietzsche en la investigación sobre las fuentes de Ortega	3
2. Método, objeto y estructura de la presente investigación	19
3. Fuentes utilizadas en la investigación	35

PRIMERA PARTE: IDEA DE LA VIDA (LA EVOLUCIÓN)

Capítulo I: Nietzsche en los años de formación de Ortega (1902-1911)	42
1. El contexto de la primera recepción orteguiana de Nietzsche: la idea de una episteme modernista	43
2. Los tópicos del primer nietzscheísmo español: voluntarismo, individualismo y anarquismo	49
3. La zona tórrida de Nietzsche (1902-1906)	69
4. El retorno a la moralidad (1907-1911)	83
Capítulo II: Nietzsche en el “nivel de 1914” (1912-1916)	105
1. Nietzsche en la crisis del neokantismo orteguiano	106
2. Simmel, Scheler y Unamuno en la recuperación orteguiana de Nietzsche	116
3. De la mirada alciónica al retorno de los héroes: Nietzsche en “Meditaciones del Quijote”	140
4. Un Hércules débil: el insuficiente nietzscheísmo de Baroja	158
5. Nietzsche en la construcción de la razón vital como razón postmodernista	163
Capítulo III: Nietzsche y la crisis de la cultura occidental (1916-1929)	169
1. El nuevo horizonte interpretativo: Spengler y Bertram en la lectura orteguiana de Nietzsche de los años veinte	171
2. La dialéctica de la vida y la cultura	182
3. Nietzsche y el Sócrates orteguiano: en los orígenes de la subversión platónica	219
4. Nietzsche y el Don Juan orteguiano: amor, mujeres y deseo desde la óptica de la vida	234
5. “Un humano, demasiado humano, yo quiero”: razón moderna y voluntad de poder	274
Capítulo IV: Nietzsche en la “segunda navegación” orteguiana (1929-1955)	292
1. El desplazamiento de Nietzsche en la segunda navegación orteguiana	297
2. De los inconvenientes de la historia para la vida (y de las ventajas de la vida para la historia)	312
3. En los confines de la modernidad: la antropología del animal fantástico	326
4. En los confines de la modernidad: vida, razón y azar	337

SEGUNDA PARTE:
CRISIS DE LA
MODERNIDAD (LOS TEMAS)

Capítulo V: La teoría perspectivista del conocimiento.....	347
1. Nietzsche: perspectiva y poder	348
2. Ortega: perspectiva y significado	359
3. Vida, creencia e interpretación en el último Ortega	369
Capítulo VI: La dimensión estética.....	377
1. El temblor inagotable de la vida universal	381
2. La huida del hombre ante el artista	387
3. Desrealización y existencia metafórica en el último Ortega	394
4. Velázquez, autonomía del arte y pintura de la vida	398
Capítulo VII: La ética vitalista.....	402
1. Del imperativo categórico al imperativo pindárico	403
2. La dimensión lúdica	409
3. Capricho y destino: los avatares de la libertad moderna	420
Capítulo VIII: Una política de la vida y el deseo.....	425
1. La vida y el deseo tras el liberalismo socialista.....	428
2. La vida y el deseo contra el contractualismo moderno	432
3. Nobles y masas: el diagnóstico de una crisis	442
Conclusiones	456
Cuadro 1: Idea de la Vida (La evolución)	461
Cuadro 2: Crisis de la modernidad (Los temas)	462
Resumen (español)	463
Abstract (english)	468
Bibliografía	473
Índice pormenorizado	493

AGRADECIMIENTOS

De manera directa o indirecta, en un plano específicamente intelectual o genéricamente humano, han sido muchas las personas que me han ayudado a realizar este trabajo, discontinuo en el tiempo e interrumpido con demasiada frecuencia. Todas ellas merecerían ser reconocidas en un apartado de agradecimientos. No obstante, considero que la formalidad de un ejercicio académico, como el que este texto es, recomienda una cierta austeridad en la expresión de sentimientos personales. Me limitaré, por ello a mencionar, sólo a aquellas personas cuya colaboración considero que ha sido imprescindible para la realización de este trabajo. Agradezco a José Luis Villacañas su paciencia y generosidad en la dirección de esta tesis doctoral, demasiado prolongada en el tiempo; a Puri Leronés su comprensión cotidiana, su confianza en mi capacidad y su permanente aliento; a mis padres, hermanos y hermanas, su cariño, su inquebrantable apoyo, su solidaridad en los malos momentos y su comprensión para mi condición de filósofo.

ADVERTENCIA SOBRE LA MANERA DE CITAR

Con objeto de no recargar el trabajo con referencias bibliográficas demasiado largas, se ha optado por mencionar dichas referencias de manera abreviada. Para ello se hace constar simplemente el nombre del autor de la referencia y entre paréntesis el año de su publicación y la página. Al final del trabajo, en el apartado “Bibliografía”, podrá comprobarse la referencia completa. El año señalado entre paréntesis es el de la *primera* edición del libro que se menciona, que no siempre coincide con la edición utilizada en este trabajo. En tal caso, en el apartado “Bibliografía” se hace constar el año de la edición citada. Por ejemplo, la referencia “Deleuze (1962)” remite en el apartado “Bibliografía” a “DELEUZE, Gilles (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2ª ed., 1986”. Quiere decir que el libro fue originalmente publicado en 1962, pero que la edición que se cita es la segunda edición de la traducción española, fechada en 1986.

INTRODUCCIÓN

1. *Nietzsche en la investigación sobre las fuentes de Ortega.*

Aunque Nietzsche es citado en las *Obras Completas* de Ortega con frecuencia y desde el principio, no abundan estudios monográficos dedicados a la relación entre ambos pensadores. Bibliografías bastante exhaustivas como las de Udo Rukser (1971), Antonio Jiménez García (1984) o Donoso y Raley (1986) no consignaron en su momento ningún trabajo relevante sobre el tema, y las entradas registradas en los informes bibliográficos anuales que la *Revista de Estudios Orteguianos* publica desde 2000 no llegan a la decena de artículos, referidos, por lo demás, a cuestiones muy específicas o, por el contrario, a enfoques muy generales que no pueden ser desarrollados de manera minuciosa en pocas páginas. Sólo los recientes estudios de Pedro Cerezo (2011) y Jesús Conill (2013) se han ocupado del problema con la visión general y la profundidad filosófica que merece.

Excluido de trabajos monográficos, el tema sólo ha sido abordado en obras generales sobre la filosofía orteguiana y en la mayoría de ellas ha sido reducido a menciones marginales o tópicas. Hasta la publicación de los mencionados trabajos de Cerezo y Conill, el estudio de Gonzalo Sobejano (1967), aparecido más de cuarenta años antes, seguía siendo la referencia fundamental y ello dentro del marco de una investigación general que no versaba sobre el propio Ortega. De ahí que, al realizar un “estado de la cuestión”, sea obligado referirse no tanto a estudios específicos como, en el mejor de los casos, a apartados de estudios generales, cuando no a consideraciones dispersas diluidas a lo largo de un libro.

1.1. Las “investigaciones” realizadas sobre Ortega durante los primeros años de la posguerra se caracterizaron, como se sabe, por el espíritu apologético propio del “nacional-catolicismo” triunfante. Para autores como Joaquín Iriarte (1942), José Sánchez Villaseñor (1943) y Juan Roig Gironella (1946), Nietzsche era además otro importante objeto de diatriba y el anatema funcionó con la generosidad consabida, buscando en las semejanzas entre ambos pensadores la mejor prueba de su carácter

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

nocivo. Así, según Iriarte (1942: 138), la filosofía de Ortega “más que aportación es combinación de dos tendencias ya existentes: la del culturalismo de Windelband, Rickert y Cohen con el vitalismo de Nietzsche y Goethe”. Ahora bien, la estilización culturalista del nietzscheísmo no acaba de verificarse en Ortega, pues “La vida instintiva y espontánea, siempre que pase de la mediocridad y pueda llamarse ejemplar magnífico de forajido merece la aprobación de los nietzscheanos (...) Ortega no se suma francamente a su número pero con su concepto de integración nos está llevando al centro mismo de la borrasca, a un mundo gobernado por psicologías en tempestad deshecha” (Iriarte, 1942: 142). La misma imagen de un Ortega poco original, al que Nietzsche aleja del racionalismo hacia el vitalismo, domina en la interpretación de Sánchez Villaseñor (1943: 169) para quien Ortega “bajo el nefasto influjo de Fausto y Zaratustra, entona ditirambos a la Vida. La razón esclavizada a la vitalidad es atada al carro de Dionisos”.

1.2. Fuera de España, el tema era analizado sin los ingredientes apologéticos que se acaban de indicar, aunque tampoco con excesiva fortuna.

Domingo Marrero (1951: 38-46) dedicaba expresamente un apartado de su libro sobre Ortega al influjo de Nietzsche, señalando al filósofo alemán como una de las víctimas del empeño orteguiano en “esconder fuentes” y “ocultar influencias”. Según Marrero (1951: 39), “Ortega ha gravitado siempre en la órbita nietzscheana”, y entre los principales ámbitos de influjo destacaba el desprecio por la masa, la importancia concedida a la experiencia del resentimiento, la filosofía vitalista, la crítica de la ciencia y la concepción existencial de la filosofía y del filósofo. Marrero no apoyaba, sin embargo, sus afirmaciones en un análisis textual preciso y señalaba como referencia fundamental de sus tesis las conferencias de 1929 sobre *¿Qué es filosofía?*, de las que sólo tenía constancia, cuando escribió el libro, a través de los resúmenes publicados por *El Sol*. Por lo demás, los temas indicados por Marrero distaban mucho de agotar la cuestión del influjo nietzscheano en Ortega y su análisis no tenía en cuenta los distintos momentos de la lectura orteguiana de Nietzsche.

En su libro *Las mocedades de Ortega y Gasset*, Fernando Salmerón (1959) estudió el periodo inicial de la trayectoria filosófica de Ortega. De manera oportuna y correcta, Salmerón (1959: 129, 304) vinculó el interés primitivo de Ortega por el filósofo alemán con el ambiente intelectual conformado por la generación del 98 y señaló la presencia de Nietzsche en diversos temas relacionados con el pensamiento

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

juvenil de Ortega, como la primera formulación del concepto orteguiano de vida o las ideas iniciales de Ortega sobre el hombre y la sociedad, en especial, la defensa de una antropología individualista (cf. Salmerón, 1959: 146, 184, 207-209, 213 y 218). Aunque en algunas ocasiones, las menos, Salmerón remitía a textos de Nietzsche, por regla general, las referencias textuales resultaban demasiado escuetas y no siempre significativas. Por todo ello, el influjo de Nietzsche quedaba muy difuminado y relegado a lugares comunes.

1.3. No puede decirse que la referencia a Nietzsche sea abundante en las monografías de Julián Marías (1960 y 1983) sobre Ortega. En realidad, el proyecto de Marías se orientaba más a hacer filosofía orteguiana que historia de la filosofía y en tal dirección parecía apuntar el propósito de “completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades” (Marías, 1960, I: 22). De manera coherente con este programa, se asumía la autointerpretación de Ortega en casi todos los temas de su filosofía. El caso de Nietzsche no fue una excepción. Marías (1960, I: 217 ss.) consideró como última palabra de Ortega sobre Nietzsche los artículos titulados “El sobrehombre” (1908, I, 176-179)¹ y “¿Hombres o ideas?” (1908, II, 27-30), en los que Ortega se despedía de su nietzscheísmo de juventud como de una experiencia ya superada.

Por lo demás, en la contextualización histórica que Marías bosquejaba para enmarcar la filosofía orteguiana, Nietzsche aparece como un pensador preocupado por el problema filosófico de la vida, pero que aún confunde vida con vitalidad, sin advertir que la última sólo puede tener sentido dentro de la primera (Marías, 1960, I: 101). Consecuencia de ello es su inclusión en un amplio grupo de filósofos, al que también pertenecerían James, Dilthey, Spengler o Unamuno, que intenta llevar a cabo, sin conseguirlo, lo que será la tarea filosófica del siglo XX: elaborar un pensamiento que, criticando los excesos del racionalismo no conduzca al irracionalismo (Marías, 1983: 33). Obviamente, sólo con la filosofía de la razón vital empiezan a resolverse, según Marías, estas perplejidades. Y en consecuencia el papel de Nietzsche sólo podía ser, como mucho, el de un imperfecto precursor de filosofías de la vida más rigurosas y radicales.

¹ La mayor parte de las referencias a textos de Ortega se corresponden con sus *Obras Completas*, Santillana Ediciones Generales/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004 ss. Se cita en primer lugar el año de redacción del escrito, luego, en números romanos, el tomo de las *Obras Completas* y finalmente la página. En el caso de escritos no incluidos en las *Obras Completas*, las referencias bibliográficas se consignarán con abreviaturas especiales, cuya clave puede encontrarse en el apartado de “Bibliografía”.

1.4. En los años 60 aparecen tres trabajos globales sobre la recepción de Nietzsche en España de muy distinto formato y estructura. Mientras el estudio de Paul Ilie (1964) es un breve artículo que se circunscribe a un periodo muy limitado, el que discurre entre 1890 y 1910, los libros de Udo Rukser (1962) y Gonzalo Soberano (1967) son monografías más exhaustivas y sin límite cronológico. Los tres investigadores conceden importancia al influjo de Nietzsche en el caso concreto de Ortega, pero Ilie al insistir en la recepción de Nietzsche por parte de autores distintos a los de la generación del 98 se distanció del contexto en el que tuvo lugar la primera lectura orteguiana de Nietzsche. Si a ello se añade que el periodo estudiado por él concluía en 1910, fecha en la que Ortega aún no había publicado ninguna obra importante, se comprenderá que su análisis del influjo de Nietzsche en el filósofo madrileño resultaba considerablemente limitado.

Rukser, por su parte, se propuso estudiar el influjo de Nietzsche en todo el ámbito cultural de la lengua española, no sólo en España, y lo interpretó en el contexto de lo que denominó “crisis del mundo latino” (Rukser, 1962: 15 ss.). Rukser, que organizó su investigación por temas y no por autores, se refiere a Ortega con frecuencia y en diversos apartados de su libro. En el capítulo titulado “Discusiones sumarias sobre algunos problemas filosóficos”, establece paralelismos entre Ortega y Nietzsche en temas como la contraposición entre ciencia y filosofía, el carácter de “cuasirrealidad” (expresión orteguiana) del objeto de la física, la crítica de la “falta de veracidad” propia de la filosofía alemana señalada por Ortega en el “Prólogo para alemanes” (donde, por cierto, el propio Ortega reconoce que el origen de esta crítica está en Schopenhauer, no en Nietzsche) y el perspectivismo, una teoría en relación con la cual Rukser (1962: 93 ss.) subraya más los puntos de coincidencia que los de discrepancia (muy relevantes) entre los dos pensadores.

En otro apartado, dedicado a “La filosofía de Nietzsche como vivencia de Hispania” (“Erlebnis der Hispania”), Rukser estudia la influencia de Nietzsche en Ortega en varias cuestiones, como el nihilismo (que se analiza en textos demasiado aislados y con un sentido más psicológico que cultural), la muerte de Dios, la ética individualista y la interpretación de la cultura griega, en especial, la crítica del socratismo (cf. Rukser, 1962: 247 ss.).

La tendencia de Rukser a una retórica excesiva alcanza su máxima expresión en el último capítulo, titulado nada menos que “El significado de Nietzsche para el destino

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

español –Anarquismo y Fascismo”. Un discurso sobre las esencias (de lo hispánico) no podía estar completo sin una alusión al destino, muy poco prometedor, desde luego, tanto para la cultura española como para Nietzsche, si realmente consistiera en la disyuntiva entre los dos términos señalados por Rukser. Ortega es considerado en este apartado como un mediador (“Vermittler”) entre las ideas de Nietzsche y las de los jóvenes falangistas españoles de los años 30. Esa mediación se plasmaría en temas como la ética heroica, la interpretación bélica de la historia, el origen biológico de los ideales humanos, la concepción deportiva de la vida y el aristocratismo de las élites (cf. Rukser, 1962: 341 ss.). A través de estas teorías orteguianas habrían recibidos los intelectuales españoles cercanos al fascismo la herencia de Nietzsche.

El análisis de Rukser presenta deficiencias bastante obvias, tanto en el plano del enfoque global como en el de las cuestiones específicas. Para referirse a un “mundo latino” en general habría que tener en cuenta muchas determinaciones de muy diversa índole (desde socio-económica hasta literaria) que no aparecen en la investigación. Considerar que anarquismo y fascismo son un destino (“Schicksal”) para España equivale a elevar la desgracia histórica de una modernidad distorsionada a la categoría de necesidad metafísica. En el caso concreto de Ortega, el influjo de Nietzsche en su obra es estudiado muchas veces de manera marginal y anecdótica. En cuanto a su valoración política, Ortega puede ser considerado un pensador conservador, pero no un fascista desde un punto de vista filosófico y doctrinario. Muchos de los intelectuales falangistas que eran jóvenes en los años 30 y 40 estaban influidos por Ortega, pero no por Nietzsche, ni siquiera por Nietzsche a través de Ortega.

Como se ha indicado ya, las páginas que Gonzalo Sobejano (1967: 527-565) dedicó en su libro, *Nietzsche en España*, a la influencia de Nietzsche en Ortega, siguen siendo una referencia fundamental sobre el tema. Ortega es considerado el escritor de la generación de 1914 “en quien la influencia de Nietzsche es más intensa, extensa y trascendental” (Sobejano, 1967: 527) y el autor concluye que “nuestro examen no dejará lugar a dudas respecto al temprano, intenso y extenso nietzscheísmo del mayor filósofo y uno de los mejores escritores españoles de este siglo” (Sobejano, 1967: 564 s.).

El análisis de Sobejano se centraba en tres aspectos: el grado de conocimiento de la obra de Nietzsche por Ortega, el influjo ideológico de Nietzsche en la filosofía orteguiana y las semejanzas estilísticas entre ambos escritores. El influjo ideológico de Nietzsche en Ortega era establecido por Sobejano (1967: 541) en torno a una serie de cuestiones bien definidas: “perspectivismo; valoración de la vida; ética individual,

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

social y política de la nobleza (aristocratismo); ideas estéticas, actitud, intención y trascendencia de la labor filosófica”. Estos temas eran desarrollados de manera sucinta pero con notable claridad metodológica, a la que además acompañaba una minuciosa documentación de textos de uno y otro filósofo, que permitía matizar la influencia en diversos escritos y periodos. En las páginas dedicadas a la relación entre el estilo literario de Ortega y el de Nietzsche, Sobejano (1967: 561 ss.) incidía en una serie de paralelismos muy dignos de ser tenidos en cuenta: la expresión de antagonismos ideológicos a través de fuertes contrastes semánticos, el uso frecuente de interrogaciones retóricas e incisivas o el recurso efectista a construcciones apelativas.

El valor de la investigación de Sobejano, tanto en general como en el apartado específico dedicado a Ortega, sigue resultando incuestionable a día de hoy y los constantes elogios que se vierten sobre ella son del todo justos. En el caso de Ortega presenta dos virtudes especialmente destacables. En primer lugar, señala la “circunstancia española” de Ortega como la perspectiva fundamental desde la que se entiende el influjo de Nietzsche (Sobejano, 1967: 541). En segundo lugar, Sobejano determina con precisión los temas concretos en los que se da la influencia de Nietzsche.

Las limitaciones que presenta el trabajo de Sobejano no son tanto internas como externas, es decir, no se refieren tanto al cumplimiento de las intenciones del autor como a aspectos del tema que no se propuso abordar. La consideración más elemental que se puede hacer en este sentido se refiere a la pertinencia de un tratamiento más amplio de los temas escueta, aunque orientativamente, expuestos. Por lo que se refiere al plano interpretativo también podrían hacerse, desde el punto de vista adoptado en esta investigación, dos objeciones. La primera de ellas consiste en una serie de discrepancias sobre el contenido de algunos temas concretos como la noción de perspectiva o la dimensión estética, que se harán notar en los apartados correspondientes de este estudio. La segunda objeción al estudio de Sobejano radica en que se centra casi exclusivamente en el influjo “positivo” de Nietzsche en Ortega, sin considerar “in extenso” los elementos que diferencian a ambos pensadores. En cualquier caso, la diferencia más significativa consiste en que Sobejano utiliza una metodología filológica, propia de la Historia de la Literatura, mientras que en estas páginas el enfoque es filosófico.

1.5. Las investigaciones de Ciriaco Morón Arroyo (1968) y Nelson Orringer (1979) presentan, por lo menos, dos rasgos comunes: se sitúan en el contexto metodológico del hispanismo filológico norteamericano y tienden a considerar la

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

filosofía de Ortega como el resultado de la asimilación de los influjos de varios pensadores alemanes.

Morón reconstruye el pensamiento de Ortega, su “sistema filosófico”, como el desarrollo, en distintas etapas de su trayectoria intelectual, de cinco grandes influencias: Cohen, Simmel, Scheler, Spengler y Heidegger. Según Morón (1968: 441), Ortega se aleja de Nietzsche desde 1907 y, si luego vuelve a descubrirlo entre 1920 y 1927, lo hace a través de los influjos decisivos de Simmel y Spengler. Una “tectónica de las influencias” mostraría que la lectura orteguiana de Nietzsche estaría determinada por los nuevos influjos. Ahora bien, la figura de la “tectónica”, utilizada por Morón, puede ser válida en un sentido inverso al propuesto por su autor. La tectónica muestra cómo los pliegues más profundos condicionan a los más superficiales e inmediatos. Nietzsche es con frecuencia el estrato profundo al que remiten tanto Ortega como sus “fuentes” y el nivel desde el que pueden y deben interpretarse los problemas comunes.

El libro de Nelson Orringer (1979) supuso un hito en la historiografía sobre las fuentes de Ortega. A través de un profuso cotejo de textos, Orringer intentó mostrar la influencia en la obra orteguiana de una serie de autores alemanes cuyos libros podían encontrarse en la biblioteca de Ortega. Desde esta perspectiva, Orringer sostuvo la influencia de Natorp en las primeras críticas orteguianas de la fenomenología, de Geiger en las cuestiones relacionadas con la estética, de Verweyen en las teorías sobre los nobles y las masas, de Simmel, en general, en el concepto de vida, y de algunos otros escritores y pensadores alemanes. Con el paso del tiempo, Orringer radicalizó su postura hasta llegar a afirmar que la filosofía de Ortega está determinada por las de Cohen, Natorp y Simmel hasta el punto de que las reacciones del filósofo español ante ellos “no pasan de ser rebeliones menores frente a los maestros alemanes” (Orringer, 1983: 544). Por lo que se refiere al tema concreto de Nietzsche, Orringer pondera el estudio de Sobejano, aunque coincide con Morón en que Ortega varía su actitud ante Nietzsche en función del influjo que va recibiendo de autores más contemporáneos. La conclusión de Orringer era que “una teoría que suponíamos nietzscheana y que leíamos en Ortega, ha pasado previamente por el tamiz de un coetáneo orteguiano y de ahí con una consistencia más sutil, más precisa, a una página de las *Obras Completas*” (Orringer, 1979: 29n.). Investigaciones posteriores han clarificado más esta postura: Ortega sería nietzscheano antes de ir a Alemania en 1905, pero evolucionaría hacia un vitalismo más cercano a Simmel ya desde 1908. Simmel, uno de sus tres grandes maestros, junto con

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

Cohen y Natorp, sería quien dirigiera en buena medida la reapropiación orteguiana de Nietzsche (cf. Orringer, 1983: 548-550).

Orringer entiende por fuentes “los libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases aparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño” (Orringer, 1979: 15). Al proceder de esta manera se limita a realizar indagaciones doxográficas útiles pero que en ningún caso pueden señalar la profundidad hermenéutica necesaria para comprender el sentido histórico del pensamiento orteguiano de manera satisfactoria. Tal sentido no puede dilucidarse, desde luego, a través de un cotejo siempre parcial de los textos de Ortega con los de otro autor, de manera que se establezca entre Ortega y la presunta fuente una relación “privada”, al margen de la historia de las ideas.

1.6. El centenario del nacimiento de Ortega, en 1983, permitió escenificar, con generosidad de recursos, la acogida de la naciente democracia española al pensador agraviado durante décadas tanto por nacional-católicos como por marxistas. Como es habitual en estos casos, las conmemoraciones dieron lugar a la publicación de una gran cantidad de trabajos sobre el filósofo. Entre ellos cabe destacar, tanto por su calidad intrínseca como por sus referencias a Nietzsche, los libros de Pedro Cerezo (1984) y Antonio Elorza (1984).

Para Cerezo, el influjo de Nietzsche en la filosofía de Ortega sólo es comparable en importancia a los de Fichte y Goethe “porque afecta al fondo de su pensamiento, a diferencia de otros influjos, más formales que sustanciales” (Cerezo, 1984: 18n.). De esta manera, “Nietzsche es una enorme herencia subterránea de la que el propio Ortega no logra hacerse una idea cabal” (Cerezo, 1984: 352). A partir de estas hipótesis iniciales Cerezo menciona diversos temas en los que la influencia de Nietzsche se va cualificando: la concepción de la vida como afirmadora de sí misma y la impugnación del ideal socrático en *El tema de nuestro tiempo* (Cerezo, 1984: 56 ss.); la moral del héroe que se funda en una “voluntad que intensifica su originario poder querer” (Cerezo, 1984: 124) para dar lugar a una “virtud que hace regalos” (Cerezo, 1984: 350-351) o la dimensión lúdica de la ética en la que Cerezo (1984: 149) encuentra “una contrapropuesta de inspiración nietzscheana al espíritu del cartesianismo”.

En un artículo más reciente, Cerezo (2011) ha especificado estas indicaciones generales y ha entendido la “tensión Fichte-Nietzsche” como “un conflicto interno

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

inmanente al pensamiento de Ortega” (Cerezo, 2011: 139). Dicha tensión se establecería entre la afirmación radical del sentido por Fichte y su negación por Nietzsche. Cerezo analiza con meticulosidad textual la presencia nietzscheana en los distintos momentos de la evolución del pensamiento de Ortega: la recepción inicial en los primeros escritos juveniles cercanos al modernismo y a algunos escritores del 98, el distanciamiento en la época de más estricta adscripción neokantiana (1907-1911), la incipiente recuperación, más en la ética que en la metafísica, a partir de *Meditaciones del Quijote* y el clímax del influjo en los años 20, con la publicación de *El tema de nuestro tiempo* y el desarrollo de temas como la política aristocrática, la moral lúdica y la metafísica vitalista. Incluso en este momento de mayor presencia el influjo de Nietzsche tendría que ser relativizado, pues la axiología de Scheler impone “cierta restricción a la soberanía absoluta de la vida” (Cerezo, 2011: 172) y la ética lúdica de Ortega es más fichteana que nietzscheana porque su juego es el juego del destino o de la vocación (Cerezo, 2011: 173). Cerezo concluye que en Ortega no hay una “economía totalizadora del sentido”, lo que le acercaría a Fichte, pero tampoco una “afirmación pura y simple del sin-sentido”, que sería la posición de Nietzsche. Desde esa perspectiva el raciovitalismo se niega “tanto a lo trágico como a lo lúdico”, actitudes propias del autor de *Así habló Zaratustra*, y se abre a “la posibilidad y precariedad histórica del sentido” (Cerezo, 2011: 178).

Las lúcidas observaciones de Cerezo se basan en un minucioso conocimiento de la obra de Ortega y en una rigurosa contextualización histórico-filosófica de su pensamiento. Este trabajo suscribe la centralidad que concede a Nietzsche dentro de las influencias recibidas por Ortega y muchas de las afirmaciones específicas sobre los aspectos concretos de dicha influencia. Se distancia, sin embargo, de otras, aborda algunas temáticas poco presentes o simplemente apuntadas en los estudios de Cerezo y no considera la confrontación con Fichte como un hilo conductor en la interpretación de la relación entre Ortega y Nietzsche.

El libro de Antonio Elorza (1984), dedicado específicamente al pensamiento político de Ortega, sitúa con indudable acierto el influjo nietzscheano inicial en el contexto regeneracionista y noventayochista de la cultura española, contexto en el que “Krause es sustituido por Nietzsche” (Elorza, 1984: 24). Se trata, por lo tanto, de una influencia tomada de un espacio cultural general en el que Nietzsche es una figura ideológica de primer orden. Elorza, apoyándose en Sobejano, señala que el nietzscheísmo español de principio de la época presenta un carácter más progresista que el propio de otros ámbitos culturales a principios del siglo XX, resaltando la singular

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

importancia que tiene en la formación del pensamiento político-social de Ortega y el sesgo más conservador que tomará la lectura orteguiana de Nietzsche en tiempos posteriores, como en la década de los veinte. No tan afortunadas resultan afirmaciones, referidas también al Ortega de los años veinte, del tipo “el regreso a Nietzsche sirve de acompañante a la desesperanza” (Elorza, 1984: 137). En el Ortega de esa época pudo haber una cierta desilusión política, pero su entusiasmo se mantuvo intacto cuando se trató de acometer importantes empresas culturales como la fundación de la *Revista de Occidente*, de reivindicar una cultura fundada en la vida, de proponer una moral lúdica y deportiva o de analizar y defender las nuevas tendencias estéticas surgidas de las vanguardias. Todos esos entusiasmos tenían mucho de nietzscheanos.

En el contexto del centenario, y como contribución a un volumen que contenía artículos sobre Ortega de estudiosos italianos, publicó Antonio Saccà (1984) su trabajo “Ortega e Nietzsche”. El artículo se centraba en el pensamiento político, sólo consideraba dos obras de Ortega, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, y no trataba de establecer lo que Ortega tomaba de Nietzsche, sino la sintonía de ambos en relación con “el fenómeno del surgimiento de la masa y del trabajo productivo industrial” (Saccà, 1984: 279). Desde esta perspectiva, se señalaba, sobre todo la semejanza de la distinción orteguiana entre nobles y masas con la nietzscheana entre señores y esclavos. Saccà constataba también importantes diferencias: mientras Nietzsche proponía el superhombre, Ortega no pretendía superar el plano del hombre; Ortega no era tan apocalíptico en sus diagnósticos y mantenía un “liberalismo robusto” que Nietzsche jamás habría aceptado; además, el filósofo español reconocía elementos positivos en el advenimiento de las masas y tenía también una visión más positiva de la ciencia. En relación con el tema general de la confrontación entre Ortega y Nietzsche, el estudio de Saccà resulta demasiado restringido tanto en su temática, como, sobre todo, en su selección de textos. Algunas de sus conclusiones sumarias implican además simplificaciones sobre los complejos problemas filosóficos a los que se refieren.

La perspectiva socio-política observada en los trabajos de Elorza y Saccà está también presente en el libro de Jesús María Osés Gorraiz, *La sociología en Ortega y Gasset*, que dedica un apartado al influjo de Nietzsche en Ortega (cf. Osés Gorraiz, 1989: 21 ss.). El autor considera que dicho influjo no fue tan importante en el concepto de vida, más “biológico” en Nietzsche y más “biográfico” en Ortega, como en la teoría aristocrática de la sociedad. Pero para fundamentar esta última tesis, Osés Gorraiz se

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

limita a contraponer en dos columnas textos literales de Ortega y Nietzsche, de manera que sus afirmaciones están afectadas por una deficiente justificación hermenéutica².

1.7. En los años noventa, la relación entre Nietzsche y Ortega fue estudiada desde distintas perspectivas y con distinto alcance por Antonio Regalado (1990) y Jaime de Salas (1994 y 1997).

Antonio Regalado (1990) concede gran importancia al influjo de Nietzsche dentro de su notable ensayo sobre Ortega y Heidegger. Ortega sería un representante más de la metafísica, que se ha instalado en el olvido del ser y ha confundido la pregunta por el ser con la pregunta por el ente. Incluso cuando intenta “superar” a Heidegger, Ortega se encontraría “prisionero” del lenguaje de la metafísica.

El influjo de Nietzsche se entiende dentro de este contexto heideggeriano. Nietzsche es el pensador en quien culmina la tradición metafísica en sus pretensiones de dominio de la realidad por parte del pensamiento y de reducción del ser a valor. Según Regalado, Ortega estuvo consciente o inconscientemente influido por Nietzsche en las dos etapas principales de su trayectoria filosófica. En la primera, durante los años veinte, Ortega formuló una filosofía de la cultura en la que el concepto de vida era fundamental como alternativa a la crisis de la cultura occidental. Regalado (1990: 37 ss.) considera que Ortega interpretó la vida al modo nietzscheano, como voluntad de poder, y este planteamiento, más ontológico que moral, es el hilo conductor de otra serie de influjos decisivos: la teoría y la práctica de la metáfora (una figura que lejos de conjurar las limitaciones del concepto seguiría expresando las pretensiones de dominio del pensamiento metafísico), la concepción perspectivista del conocimiento, el desenmascaramiento de la razón moderna como dominadora de la realidad, o una estética de la creación en la que subyacería la idea de la voluntad de poder como arte.

En cuanto a la última etapa del pensamiento de Ortega, caracterizada por el intento de una fundamentación de la metafísica, el influjo de Nietzsche se mantendría aunque con otro sentido. En esa época, Nietzsche sería precisamente la referencia fundamental, no reconocida, en la crítica de Ortega a Heidegger, hasta el punto de que “La respuesta de Ortega a Heidegger se podría titular Nietzsche contra Heidegger” (Regalado, 1990: 33). La teoría orteguiana según la cual el ser no es una estructura

² No existen referencias relevantes a Nietzsche, sin embargo, en otros libros sobre el pensamiento político de Ortega publicados en los años ochenta como los de Francisco López Frías (1985) e Ignacio Sánchez Cámara (1986).

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

originaria de la realidad sino algo puesto, introducido en las cosas, por el hombre, sería una afirmación de raíz nietzscheana, no tanto porque Ortega estuviera influido de modo directo por la lectura de Nietzsche, sino porque ambos habrían coincidido en la encrucijada final del pensamiento metafísico: la ocultación del ser bajo la praxis de un sujeto caracterizado por su voluntad de dominio.

El análisis de Regalado resulta original y profundo, pero su metodología heideggeriana le impone unos límites que desde otras perspectivas resultan arbitrarios. En las observaciones de Regalado acerca del influjo de Nietzsche en algunos aspectos concretos de la filosofía orteguiana hay momentos de gran lucidez, pero eso no significa que haya que asumir la inserción de Nietzsche y Ortega en la trama heideggeriana de la historia del ser. Desde la perspectiva heideggeriana de Regalado, el punto de vista de este trabajo resultará historicista, centrado en la relación anecdótica entre dos pensadores particulares. Faltará en él “destino”. Pero es muy discutible que la historia de la cultura venga determinada por la historia del ser y que ésta última sólo se haya desvelado en la obra de Heidegger.

Jaime de Salas (1994 y 1997) limitó su estudio de la relación entre Ortega y Nietzsche a un momento muy determinado de la obra del filósofo madrileño, los escritos del año 1914, como *Meditaciones del Quijote* y el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, y además a dos temas específicos: la reflexión sobre la historia y el problema de la metáfora. De Salas (1997: 155) entiende la obra de Ortega como “un esfuerzo por superar una visión de la realidad derivada fundamentalmente de la literatura del 98 y en lo más específicamente filosófico de Nietzsche”. Esa superación consistiría no tanto en un abandono como en una reinterpretación de Nietzsche, en la que sería fundamental la asimilación por parte de Ortega de la fenomenología. La importancia concedida a la metáfora tanto por Ortega como por Nietzsche, remite a una visión del conocimiento como expresión de la vitalidad humana, con sus elementos de creatividad e imaginación. Pero, en Ortega, la adscripción a la fenomenología permitiría evitar el escepticismo vitalista de la generación del 98, inspirado en Nietzsche, diferenciar las figuras del artista y el filósofo, que Nietzsche tendería a identificar, y establecer un equilibrio entre impresiones y conceptos, que no se da en Nietzsche.

1.8. Desde el año 2000, la Fundación Ortega y Gasset (ahora Fundación Ortega-Marañón) ha impulsado un importante proceso de institucionalización tanto del legado de Ortega como de los estudios sobre su pensamiento. Las muestras más significativas

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

de dicho proceso han sido la aparición desde el año 2000 de la *Revista de Estudios Orteguianos*, con una periodicidad de dos números anuales, y la publicación de una nueva edición de las *Obras Completas*, iniciada en 2004, con criterios filológicos más rigurosos que los propios de la edición hasta entonces existente. La conmemoración de los cincuenta años de la muerte del filósofo, en 2005, tuvo lugar en este clima de marcado protagonismo de la Fundación y presentó, por regla general, un carácter más restringido y especializado que el propio de los actos de 1983, más numerosos en cantidad y plurales en perspectivas de interpretación. Se va configurando así en España la imagen de un Ortega para orteguianos, tal vez gratificante para los defensores apoloéticos del filósofo, pero muy limitada cuando se trata tanto de dialogar con otras tendencias filosóficas como de detectar las insuficiencias del propio Ortega, una tarea imprescindible para considerarlo algo más que un generador de escolásticas.

No puede decirse que la relación entre Ortega y Nietzsche haya sido un tema especialmente bien parado en los estudios de este nuevo periodo. En los treinta y tres números de la *Revista de Estudios Orteguianos* aparecidos hasta 2016, no hay un solo artículo dedicado a la cuestión y tampoco se encontrará en los volúmenes colectivos preparados, en torno a la efemérides de 2005, por San Martín y Lasaga (eds., 2005); Llano Alonso y Castro Sáenz (eds., 2005), Rodiek (coord., 2006), Cerezo (ed., 2007) y Lasaga, Márquez, Navarro y San Martín (eds., 2007). Se ha mantenido así la tendencia ya tradicional de tratar el tema bien con apuntes marginales en obras generales, bien en artículos que presentaban las limitaciones contrapuestas de ser demasiado específicos o abordar en pocas páginas cuestiones muy amplias.

Algunas referencias significativas a Nietzsche pueden encontrarse en algunas obras o artículos de conjunto sobre Ortega como las de Anastasio Ovejero (2000), José Luis Molinuevo (2002), Javier Zamora Bonilla (2002), José Lasaga (2003) y Jordi Gracia (2014). Ovejero (2000: 51) considera a Nietzsche uno de los filósofos más influyentes en Ortega, junto a Husserl y Heidegger, y le dedica un apartado dentro del capítulo de su libro destinado a las fuentes de Ortega (cf. Ovejero, 2000: 35 ss.). Los principales temas de influjo de Nietzsche en Ortega serían, según Ovejero, el perspectivismo, la crítica del especialismo científico, el aristocratismo y la visión deportiva de la vida. Ovejero no contextualiza estos temas, ni los desarrolla de manera precisa. Su punto de vista es, por otro lado, el de la Psicología Social, muy distinto al propio de una metodología histórico-filosófica.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

José Luis Molinuevo (2002: 20) menciona acertadamente a Nietzsche como un autor en el que “se tocan” las generaciones de 1898 y 1914, aunque en el caso de esta última, en la que Molinuevo incluye a pensadores como Heidegger, Benjamin y Adorno, habría que precisar que la afirmación es válida para sus componentes centroeuropeos y no tanto para los españoles, como Azaña, Pérez de Ayala o Marañón, muy poco nietzscheanos. En su biografía de Ortega, Zamora Bonilla (2002: 35 y 492n.27) consigna la importancia de la temprana lectura de Nietzsche del filósofo madrileño y remite a los trabajos de Sobejano y de Salas mencionados más arriba. Para José Lasaga (2003: 69) en el Ortega de los años 20 hay una importante inspiración nietzscheana, pero “hay que ponerla en su sitio”, es decir, entenderla en el proyecto de integración orteguiana de la vida y la razón, en el que sería influyente, según Lasaga, la “urbanización de Nietzsche” llevada a cabo por Max Scheler. En su reciente biografía de Ortega, Jordi Gracia (2014) ha insistido en la presencia de Nietzsche en la obra del filósofo madrileño en distintos momentos. Si los escritos juveniles anteriores a los viajes a Alemania muestran a “un Ortega drogodependiente de Nietzsche” (Gracia, 2014: 26), tras los presuntos distanciamientos posteriores “sigue empapuzado hasta el fondo de Nietzsche” (Gracia, 2014: 27) y en los años 20 su pensamiento acaba siendo “una rara versión de desertor de la fenomenología por vía nietzscheana” (Gracia, 2014: 367).

De manera monográfica, aunque con distinto alcance, la relación entre Ortega y Nietzsche ha sido estudiada en los artículos de Arroyo (2000), Fernández Crehuet (2002), Molina (2004), Moraleja y Simancas (2005) Taberner (2007), Martínez Castelló (2007) y Jesús Conill (2001 y 2013).

El artículo de Israel Arroyo (2000) tiene más de ensayo lírico que de análisis conceptual. Considera que Ortega coincide con Nietzsche en que la razón no debe aspirar a sustituir a la vida, en la percepción negativa de la tradición y en un ansia de vivir que asume el dolor. Pero sus dos vitalismos se separarían por “el color de su embriaguez” (Arroyo, 2000: 72): el de Nietzsche corresponde a seres nocturnos y el de Ortega a diurnos, pues el pensamiento del filósofo español “está teñido de azul, gélido color de la razón y la vida fatua” (Arroyo, 2000: 67).

Los estudios de Fernández Crehuet (2002), Molina (2004) y Moraleja y Simancas (2005) se centran en el pensamiento político. Fernández Crehuet compara las teorías sobre las élites y las masas de Ortega y Nietzsche y llega a algunas conclusiones discutibles como que el esfuerzo creador en Ortega tiene un “carácter dionisiaco”

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

(Fernández Crehuest, 2002: 128) o que Nietzsche es más individualista que Ortega porque este último une en una misma generación minorías y masas.

Molina analiza la crítica de la democracia desde perspectivas aristocráticas en Ortega y Nietzsche y concluye que son las referencias nietzscheanas las que llevan a Ortega a ver en el deseo de las masas por intervenir en la vida política sólo “resentida indocilidad” y “caprichosa rebeldía” (Molina, 2004: 180). Este diagnóstico final resulta plausible, pero el trabajo de Molina tiende a tratar las teorías de ambos filósofos por separado, con lo que las comparaciones resultan a veces insuficientemente contextualizadas y además limita el análisis de las ideas de Ortega a *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, escritos fundamentales, pero no únicos, para comprender las conexiones entre los pensamientos políticos de Ortega y Nietzsche.

Moraleja y Simancas (2005) restringen aún más su ámbito de estudio y lo limitan a discutir la interpretación de Mirabeau en la obra de Ortega. Dicha interpretación estaría condicionada de manera negativa por Nietzsche, pues es su influjo lo que hace que Ortega encuentre en Mirabeau un político de cualidades aristocráticas y no el liberal y demócrata que realmente fue. La “demofobia” de Ortega le impediría interpretar correctamente, en general, el carácter revolucionario de la burguesía y, debido a ello, como Nietzsche, “colabora en el fracaso de la revolución francesa” (Moraleja y Simancas, 2005: 460). Con independencia de que se esté de acuerdo o no con la interpretación que Moraleja y Simancas hacen de la figura de Mirabeau, su idea de la capacidad de Nietzsche y Ortega para intervenir en los procesos históricos resulta un poco exagerada.

Martínez Castelló (2007) señala el amor como uno de los elementos que une a Ortega y Nietzsche e indica muy sumariamente las semejanzas entre el superhombre y el hombre selecto como críticos del plebeyismo. Taberner Márquez (2007: 248) señala erróneamente que el contacto de Ortega con la filosofía de Nietzsche se produjo en su etapa de estudiante en Alemania. Ortega mantendría posiciones similares a las de Nietzsche en la nueva concepción de la razón y el aristocratismo y se distanciaría del filósofo alemán en sus teorías sobre la realidad y la verdad.

Los trabajos de Jesús Conill (2001 y 2013) abordan de manera global la relación entre Ortega y Nietzsche pero lo hacen de forma demasiado breve y sumaria. En el primero de ellos señala el origen de la recepción orteguiana de Nietzsche en la generación del 98, pero se centra ante todo en Unamuno que, en el tema concreto de Nietzsche, no es tan relevante para los inicios de Ortega como Maeztu, Azorín o Baroja.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

Conill menciona varios temas de inspiración nietzscheana en el pensamiento de Ortega: la noción antidarwinista de vida, las valoraciones de la vida ascendente y descendente o la idea del hombre como “animal fantástico”. Todas estas indicaciones son acertadas, lo mismo que la afirmación de Conill (2001: 58) de que “Nietzsche se encuentra en el trasfondo de la génesis de la razón vital”, pero en el artículo falta una mayor argumentación que legitime esas tesis, las cualifique y las matice.

En el segundo de sus trabajos, Conill (2013) insiste en la presencia explícita o implícita de Nietzsche tanto en la interpretación de la vida en los primeros escritos de Ortega como en la teoría de la vida como realidad radical en su madurez, cuando determinaría afirmaciones tan importantes como que la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre o que la vida es un entramado de fatalidad y libertad (Conill, 2013: 334 s.). El propio concepto de razón vital estaría prefigurado en Nietzsche como “razón en la vida” o “razón en el cuerpo” (Conill, 2013: 335). Los principales puntos de conexión entre la filosofía de Nietzsche y la de Ortega serían el carácter “auroral” de sus proyectos filosóficos (la palabra “aurora” da título a un libro de Nietzsche y a otro proyectado aunque no escrito por Ortega, *Aurora de la razón histórica*), la relación entre fantasía y razón, la caracterización del hombre como animal fantástico, la poetización y la metaforización perspectivistas, la teoría de las valoraciones de la vida y la temática del superhombre, a partir de la máxima “Llega a ser el que eres”, común a ambos pensadores. En fin, en un artículo no dedicado específicamente a la relación Ortega-Nietzsche, Conill (2013a) considera que, junto a la diltheyana y a la heideggeriana-gadameriana, la nietzscheana es una de las tres “vías hermenéuticas” a través de las cuales pueden canalizarse las influencias de Ortega. El influjo de Nietzsche en Ortega sería patente en temas como la valoración del cuerpo, la dimensión lúdica o deportiva y la crítica de la lógica y de la metafísica ontológica desde posiciones vitalistas.

Los trabajos de Conill son indudablemente meritorios, pero, quizás por los límites de su extensión, no tratan algunos temas fundamentales en la relación de Ortega y Nietzsche, como la teoría estética o la teoría política y además se centran en los aspectos comunes y no tienen en cuenta las discrepancias. Es discutible, por otra parte, que Nietzsche mantenga una idea de razón en los términos en los que lo hace Ortega.

1.9. El estado de la cuestión recién expuesto abarca más de setenta años de bibliografía orteguiana y permite llegar a una serie de conclusiones que indican que el

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

tema de la relación entre Ortega y Nietzsche no ha sido planteado ni estudiado de manera satisfactoria.

Algunas interpretaciones estuvieron condicionadas por posiciones filosóficas previas, ya fueran dogmáticas, como las de los escolásticos españoles de posguerra (1.1), ya más abiertas, complejas y lúcidas, pero tendentes a comprender la filosofía de uno o los dos pensadores desde un canon que no era el suyo: así, Julián Marías interpretó a Nietzsche desde Ortega (1.3) y Antonio Regalado a ambos desde Heidegger (1.7).

En otras ocasiones, las insuficiencias han residido en las perspectivas metodológicas adoptadas, como en los casos de Morón y Orringer (1.5), cuya lectura filológica de Ortega insistió demasiado en el concepto de fuente, en detrimento del de recepción, crucial en los estudios de literatura comparada desde hace más de cuarenta años.

Trabajos sobre aspectos demasiado concretos de la relación entre Ortega y Nietzsche como los de Antonio Elorza (1.6), Antonio Saccá (1.6), Jaime de Salas (1.7) o diversos artículos publicados en la primera década del siglo XXI (1.8) no podían agotar la complejidad del tema. Y cuando la confrontación entre ambos filósofos se planteó desde una perspectiva global, estuvo demasiado constreñida a los límites de un artículo como en los casos de Cerezo (1.6) o Conill (1.8).

La investigación de Rukser (1.4) presentó varias de las limitaciones que se acaban de mencionar y la de Sobejano (1.4), aun siendo una de las más satisfactoria sobre el tema, como se ha indicado ya en varias ocasiones, se planteó desde supuestos teóricos que no eran los propios de una investigación histórico-filosófica.

Resulta pertinente, pues, una investigación sobre el tema basada en los criterios que se van a hacer explícitos en el siguiente apartado de esta introducción.

2. Método, objeto y estructura de la presente investigación.

2.1. La literatura comparada experimentó un decisivo giro en la segunda mitad del siglo XX, con la aparición de la teoría de la recepción, impulsada por historiadores de la literatura como Hans Robert Jauss (1970, 1977 y 1979) o Wolfgang Iser (1976). El giro consistió en el cambio de la idea de influencia por la idea de recepción como concepto fundamental en los análisis comparativos y en el desplazamiento consiguiente del centro de gravedad del enfoque crítico de la relación autor-texto a la relación lector-

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

texto (cf. Sinopoli, 1999: 42). Los teóricos de la recepción cuestionaban así la obra de los grandes historiadores de la literatura universal como Auerbach o Curtius, cuyos planteamientos resultaban, según la terminología de Jauss, “platonizantes”: habían concebido la historia literaria como una sucesión de “clásicos” que ejercían su influencia desde una plenitud casi independiente del contexto en que eran leídos.

Ortega no formuló una teoría de la recepción pormenorizada, pero en el ensayo *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) reflexionó sobre el sentido de la lectura de los clásicos y el póstumo *La idea de principio en Leibniz* (1947) contenía sugerentes indicaciones sobre el concepto de recepción. Algunos intérpretes han aplicado los planteamientos de Ortega sobre los clásicos y la recepción al estudio de la propia obra orteguiana³. Un primer acercamiento al tema de la recepción orteguiana de Nietzsche podría consistir, pues, en intentar comprenderlo desde las ideas de Ortega sobre la lectura y la recepción.

En *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Ortega caracteriza la crisis de su época como “crisis de todo clasicismo” (1932, V, 121), debida a que se ha vuelto problemática la relación del presente con el pasado. Las consecuencias de esta situación son graves, pues, en la vida humana, el futuro es el horizonte de problemas y el pasado “la tierra firme de los métodos”. La pérdida de conexión con el pasado implica así la desorientación propia de la crisis. La función de los clásicos en una época de crisis ya no puede ser la de iluminar el presente desde un pasado ejemplar, coherente con él. La crisis muestra que la vida es siempre naufragio y los clásicos deben ser llamados “ante un tribunal de náufragos” (1932, V, 122) que les exigirá cultura, es decir, “movimiento natatorio” para salvarse del naufragio, no mero ornamento. Ante ese tribunal convoca Ortega a Goethe, el clásico por excelencia.

Si se aborda la relación de Ortega con Nietzsche desde este punto de vista, pueden plantearse, al menos, dos preguntas: 1) ¿Es Nietzsche un clásico para Ortega?; 2) ¿Puede Nietzsche salvar al náufrago del naufragio?

La primera cuestión sólo puede ser respondida teniendo en cuenta la relación de Nietzsche con el presente de Ortega. Si fuera un clásico en el sentido orteguiano, tendría

³ Cf., p. ej., Molinuevo (1984) y Hernández Sánchez (2006). Molinuevo proponía enfrentarse a Ortega como a un clásico que tiene que responder ante “un tribunal de náufragos”, de acuerdo con el planteamiento del ensayo sobre Goethe. Hernández Sánchez desarrolla, con bastante acierto, lo que sería una teoría completa de la recepción en Ortega: en la medida en que, según Ortega, todo decir –y por lo tanto, todo texto– es a la vez deficiente (dice menos de lo que quiere) y exuberante (dice más de lo que quiere), el clásico es siempre necesario pero también insuficiente. Tiene que ser completado, por lo tanto, por las exigencias del presente y a la vez enfrentado a ellas.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

que ser un representante del pasado que permitiera comprender el presente. Ahora bien, Nietzsche parece pertenecer más al presente que al pasado filosófico de Ortega. Cabría identificarlo como intérprete del presente problemático al que se refiere Ortega. Nietzsche representa además la peculiar ruptura con el pasado expresada en la fórmula orteguiana del “fin de todo clasicismo”. Nietzsche no podría ser considerado un clásico por Ortega por ser un pensador demasiado presente.

El tema de la relación de Nietzsche con el “naufragio” (crisis) descrito por Ortega también presenta peculiaridades. Se pide al clásico que salve del naufragio o al menos que ayude a salir de él. Nietzsche, sin embargo, se caracterizó más bien por describir el naufragio y por situar a la cultura occidental ante él. Algún intérprete de Ortega ha sugerido incluso que la tópica orteguiana del naufragio procede de Nietzsche (cf. Salas, 2003: 95). Por otra parte, Ortega indica que “La conciencia del naufragio es ya la salvación” (1932, V, 122) y en ese sentido Nietzsche, sin ser un clásico por su pertenencia al presente, podría ser un elemento fundamental, aunque no único ni suficiente, en la salvación del naufragio.

La dificultad de ubicar a Nietzsche en un pasado en relación con Ortega condiciona también la posibilidad de analizar la relación entre ambos desde la óptica de la incipiente teoría orteguiana de la recepción. En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega entiende por escolástica –cualquier escolástica– “toda filosofía recibida” (1947, IX, 1066) e indica que toda recepción es trágica porque en ella interviene el destino (1947, IX, 1067). El carácter trágico de la recepción consistiría en que se reciben las ideas pero “no lo que se *sotopiensa* bajo ellas”. A esta dimensión trágica se superpone otra cómica: las ideas extrañas han de ser interpretadas en términos de la cultura receptora. Ortega pone como ejemplos de recepciones escolásticas las de Aristóteles por los filósofos medievales y por los filósofos católicos españoles de la Contrarreforma y la de Kant por los neokantianos. En ambos casos se produce una disonancia de tiempos históricos que no resulta tan acentuada en el de Ortega y Nietzsche.

Por lo demás, algunas de las cuestiones planteadas pueden dar pie a una discusión en términos de teorías de la recepción más actuales. La tensión entre culturas (en este caso alemana y española), que entre Nietzsche y Ortega no se da de manera acusada en un plano temporal, sí se mantiene en un plano de recepción contemporánea o sincrónica. Los teóricos de la recepción del siglo XX estarían probablemente de acuerdo con Ortega en que la recepción es un “destino” en el sentido de que no puede dejar de haber recepción. Por otra parte, hay aspectos de las ideas de Ortega sobre la recepción

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

que, desde la actual teoría de la literatura, resultarían “sustancialistas” o “platonizantes”. Cuando Ortega habla de recibir ideas y no lo que se “sotopiensa” bajo ellas, parece seguir pensando en un referente originario, portador de una clave última y absoluta de interpretación. Y al referirse al elemento “cómico” de la interpretación de ideas extrañas en términos de la cultura receptora se sugiere que en esa interpretación cómica hay un elemento de falsificación, que cobra sentido por relación a un significado esencial presente en la obra recibida. Es preciso, por lo tanto, adoptar modelos de teoría de la recepción que permitan, a la vez, asimilar las observaciones atinadas de Ortega sobre el tema y evitar sus limitaciones

2.2. En el que puede ser considerado ensayo fundacional de la teoría de la recepción, Jauss (1970) realizó una demarcación entre su propia teoría de la recepción y las otras dos teorías literarias más relevantes del momento: el marxismo y el formalismo. La teoría marxista negaba al arte una historicidad propia al hacerlo depender de las condiciones económicas de producción. El formalismo insistía, por el contrario, en el carácter artístico y autónomo de la literatura y permitía así comprender el arte en *su* historia, pero no en *la* historia. Tanto el formalismo como el marxismo eran, según Jauss, unilaterales. Se hacía necesario colocar “la sucesión literaria” y “la sucesión no literaria” en una “conexión que abarque la relación entre la literatura y la historia” (Jauss, 1970: 162).

El enfoque de Jauss estaba centrado en la historia de la literatura y concedía gran importancia a las dimensiones estéticas y artísticas de la lectura de textos. No obstante, puede ser aplicado, con las modificaciones oportunas, a la metodología de la Historia de la Filosofía. De manera similar al dilema que oponía marxismo y formalismo, la Historia de la Filosofía también parece oscilar entre dos polos: el que la entiende como sucesión lógica de los sistemas filosóficos y el que la entiende como mera historia social del pensamiento. O expresado en terminología más sencilla y tradicional: se trata de decidir si la Historia de la Filosofía es Historia o es Filosofía. Ninguna de estas dos actitudes reductivas es satisfactoria. La Historia de la Filosofía tiene que consistir en una peculiar mediación entre Filosofía e Historia.

La necesaria conexión entre texto (literario o filosófico) e historia se articula en la teoría de la recepción en torno al triángulo autor-obra-público. Sólo por la mediación del público entra la obra en el “cambiante horizonte de experiencias” (Jauss, 1970: 163). La noción de horizonte permite integrar los aspectos formal e histórico del acto de

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

lectura, en la medida en que el lector percibe una nueva obra en el contexto de dos horizontes: el horizonte más estrecho de su *expectativa* literaria y el horizonte más amplio de su *experiencia* de la vida (Jauss, 1970: 174). Horizonte de expectativa y horizonte de experiencia son, pues, en principio, horizontes del lector. Jauss, sin embargo, complica su teoría cuando, en otro momento, caracteriza el horizonte de expectativa como un código primario, prescrito por la obra y el horizonte de experiencia como un código secundario, introducido por el receptor (cf. Jauss, 1979: 136). El horizonte de expectativa parece remitirse al autor y el de experiencia al lector. Ahora bien, tanto en la Historia de la Literatura como en la Historia de la Filosofía los autores son a la vez lectores y en buena medida escriben para otros porque han leído a un tercero. Horizonte de expectativa y horizonte de experiencia se dan al tiempo en el lector-escritor, se entrecruzan y son dos elementos imprescindibles para comprender su obra.

En el caso de la presente investigación, Ortega es un lector de Nietzsche que a su vez escribe a partir de lo que ha leído en Nietzsche. La lectura-escritura orteguiana de Nietzsche ha de ser comprendida tanto en su horizonte de expectativa –de lo que él “quiere hacer” con su escritura a partir de la obra de Nietzsche- como en su horizonte de experiencia –de las circunstancias que condicionan su lectura de Nietzsche-. La formación y circulación de discursos filosóficos es entendida, pues, en el contexto de horizontes de interpretación.

Ahora bien, una teoría de la recepción puramente centrada en la experiencia del lector con su lectura es insuficiente para una metodología de la Historia de la Filosofía. Lo es porque privatiza en exceso el acto de comprender una relación filosófica en la historia. El lector-escritor filosófico remite a sus horizontes de expectativa y experiencia, pero su inserción en la Historia de la Filosofía depende, además, de otros contextos entre los que habría que destacar dos: la consistencia lógica de sus teorías y su pertenencia a procesos históricos que no se agotan en la lectura peculiar que hace de sus fuentes. En este punto se bifurcan Historia de la Literatura e Historia de la Filosofía, tras compartir un importante territorio común, referido a su condición de disciplinas basadas en el análisis de textos. Al estudiar la relación filosófica entre Ortega y Nietzsche, es preciso comprender la *lectura* orteguiana de Nietzsche, pero también analizar la coherencia lógica interna de las propuestas filosóficas de Ortega en este diálogo e integrar a ambos en un proceso histórico que los engloba y en algunos aspectos los excede. “De Nietzsche a Ortega” es la fórmula que designa dicho proceso histórico.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

“Idea de la Vida y crisis de la modernidad” son los conceptos fundamentales sobre los que se articulará el estudio del proceso.

2.3. Tanto Nietzsche como Ortega situaron el concepto de vida en el centro de sus reflexiones filosóficas. Ambos consideraron, de manera crítica, que la cultura occidental se había alejado de la vida. También coincidieron en señalar que la solución a los problemas de la crisis de la cultura occidental exigía poner la cultura al servicio de la vida, aunque entendieron esta necesidad de manera distinta. Un punto de partida adecuado para estudiar la relación filosófica entre Nietzsche y Ortega es, pues, determinar en qué medida Nietzsche influye en la formulación orteguiana del concepto de vida.

La autointerpretación que Ortega hace del tema en su madurez no es muy favorable para Nietzsche. En el ensayo *Guillermo Dilthey y la Idea de la vida* (1933), Ortega indica que la mayor contribución de Dilthey a la Historia de la Filosofía fue la de llegar a una nueva gran Idea, la Idea de la vida. A diferencia de otras ideas, las grandes Ideas no son simples ocurrencias particulares de alguien sino que no pueden dejar de ocurrírsele a un hombre porque forman parte del destino humano. Como ejemplos de grandes Ideas, Ortega menciona el estoicismo, el idealismo o el positivismo (cf. 1933, VI, 223). Las grandes Ideas constituyen, pues, las grandes innovaciones de la Filosofía en los distintos momentos de la Historia. La Idea de la vida es la gran Idea del presente de Ortega. Dilthey la descubrió pero no tuvo clara conciencia de haberlo hecho. Es, entre otros, el propio Ortega quien, según su propia interpretación, realiza el descubrimiento de una manera más satisfactoria: “En el advenimiento de la Idea de la vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí de ninguna fuente *ni pudo venirme*” (1933, VI, 224).

Ortega da a entender, pues, que Dilthey no pudo influir en su propia concepción de la Idea de la vida, que aparecía en su obra más como el resultado de un destino histórico que de una influencia concreta. La Idea de la vida sería una gran Idea que ha nacido “a pedazos” (1933, VI, 225) en distintos momentos de la Historia de la Filosofía Contemporánea: de manera más implícita en la obra de Dilthey, de forma más depurada y rigurosa en la de Ortega y con mayor repercusión intelectual pero más tardíamente en la de Heidegger, como el lector habitual de Ortega habrá leído entre líneas aunque no haya alusiones directas al autor de *Ser y tiempo*. En cualquier caso, ningún pedazo de

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

los que dan lugar a la Idea de la vida parece corresponderse con el pensamiento de Nietzsche.

No menos significativo es el tratamiento de la cuestión en el no publicado pero cuidadosamente escrito “Prólogo para alemanes” (1934), que Ortega había dispuesto para anteponer a la edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*. Como es sabido, Ortega, horrorizado ante los sucesos de la “noche de los cuchillos largos”, prohibió la publicación de su libro, pero, en cualquier caso, el “Prólogo” había sido minuciosamente perfilado como una autopresentación de Ortega en el ambiente filosófico alemán. Tras reclamar una vez más la prioridad cronológica de su concepto de vida y retrotraerlo a 1914, Ortega afirmaba que “hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical sólo se podría llegar por influencia extraña, a través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard” (1934, IX, 153). Ambos son desechados como posibles influencias: Dilthey porque es poco conocido a principios del siglo XX, Kierkegaard, porque le resulta a Ortega insufrible. Ortega habría descubierto la Idea de la Vida a partir de su propia evolución intelectual personal, mediante la superación integradora de la última y más sofisticada forma del idealismo: la fenomenología (cf. 1934, IX, 154 ss.). La necesidad de superar las insuficiencias idealistas de la fenomenología habría conducido, pues, a Ortega, al concepto de vida.

Si en el texto sobre Dilthey, Nietzsche desaparecía de la Historia de la Filosofía, en el “Prólogo para alemanes”, lo hacía de la trayectoria intelectual, real y posible, de Ortega. Ahora bien, que Dilthey y Kierkegaard no eran las únicas fuentes posibles del concepto de vida, lo sabía muy bien Ortega cuando en 1923 publicó el libro que en 1934 prologaba con tanto esmero para sus lectores alemanes. En *El tema de nuestro tiempo*, Nietzsche es reconocido, junto a Goethe, como el descubridor de los valores inmanentes de la vida (1923, III, 606) y se le considera “sumo vidente” (1923, III, 603) en el diagnóstico de que hay formas más o menos valiosas de vivir: vida ascendente y vida descendente. Nietzsche aparecía entonces como un precedente reconocido del concepto orteguiano de vida. Ciertamente que en 1923 la “vida” era un concepto que Ortega utilizaba en el contexto de un análisis crítico de la cultura occidental y no había alcanzado aún el rango de gran “Idea”, susceptible de ser descubierta por un elegido del destino histórico.

Esta investigación pretende poner de manifiesto no sólo el hecho evidente de que Ortega conoció profundamente la obra de Nietzsche desde sus primeros escritos, sino que Nietzsche es un elemento decisivo en la configuración de la idea orteguiana de vida. Lo es porque para Ortega, Nietzsche era un “nivel” en la percepción de su presente, un

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

elemento esencial de lo que el propio Ortega denominaba “la altura de los tiempos”. Nietzsche era un nivel para Ortega en la medida en que formaba parte tanto de su “circunstancia española” como de su “circunstancia europea”. En el contexto de la circunstancia española, Nietzsche era un referente fundamental de la crisis “finisecular” experimentada por los intelectuales modernistas de la Generación del 98, con los que Ortega mantiene una relación intensa desde su juventud. En el contexto de la circunstancia europea, el influjo de Nietzsche es fundamental tanto en la formulación de las crisis que experimentan tradiciones filosóficas racionalistas como el neokantismo o la fenomenología como en la propuesta de alternativas a esas crisis. Tanto una como otra “circunstancia” remiten a un mismo proceso histórico, bien que experimentado con importantes diferencias: el de la crisis de la modernidad. Y, en la medida en que el pensamiento de Nietzsche era un “nivel” de esa crisis, su relación con Ortega debe ser comprendida no sólo en el plano de la influencia sino también en el de la confrontación.

2.4. Tanto en Ortega como en Nietzsche, el concepto de vida pretende ser una respuesta a la crisis de la modernidad. En las lecciones sobre *¿Qué es Filosofía?* de 1929, Ortega señaló que el tema de su tiempo era la superación de la modernidad entendida como superación del idealismo (1929, VIII, 334). Ortega había utilizado la expresión “el tema de nuestro tiempo”, que daba título uno de sus libros más famosos, en varias ocasiones y había formulado dicho tema en distintos términos en cada caso. En el libro *El tema de nuestro tiempo*, ese tema era el de someter la razón a la vitalidad (1923, III, 593), por oposición al tema del tiempo de Sócrates que había sido consistido en subordinar la vida a la razón. En otras ocasiones, la tarea propia de la época sería plantear correctamente la relación entre la eternidad y el tiempo, un problema que no estaría resuelto en la filosofía de Hegel (1928, II, 670) o articular la tensión entre las legítimas pretensiones “sobrehistóricas” de la verdad y su carácter histórico (1930, IV, 332).

El tema del tiempo de Ortega remite, pues, a cuestiones que también son centrales en el pensamiento de Nietzsche: la relación entre la vida y la cultura, la importancia del tiempo en la experiencia humana y los problemas que plantea el carácter de plural y cambiante del conocimiento al concepto clásico de verdad. Al afirmar que el tema de su tiempo es la superación de la modernidad, Ortega indica que la modernidad no ha resuelto satisfactoriamente estos problemas. Nietzsche también había caracterizado *Más allá del bien y del mal* como una “crítica de la modernidad”

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

(EH, “Más allá del bien y del mal”; SW, 6: 350) y había señalado, al final de su trayectoria, que el problema fundamental de su filosofía era el de la “décadence” (CW, *Prólogo*; SW, 6: 11) entendida como decadencia de la cultura moderna, cuyo ejemplo más representativo era Wagner. Por lo demás, cualquier lector de Nietzsche podría llegar a la conclusión de que también coincidía con Ortega en la identificación de modernidad e idealismo.

Ahora bien, aunque Ortega y Nietzsche coincidan en criticar la modernidad desde la vida, no comparten una misma idea de lo que es la “superación” de la modernidad. Ortega se mantuvo fiel al concepto hegeliano de “Aufhebung”, según el cual superar consistía en “heredar y añadir” (1929, VIII, 359). Superar la modernidad era, para él, integrarla en una nueva concepción que la comprendiera como un momento parcial. Los discursos de integración frente a posiciones unilaterales predominan en los diagnósticos orteguianos de la época. En *El tema de nuestro tiempo* se trataba de superar tanto la figura de Sócrates, que había subordinado la vida a la razón, como la de Don Juan, que se había sublevado contra la razón, la moral y la cultura en nombre de la vida. Era preciso cumplir un “doble imperativo”: la vida tenía que ser culta, pero la cultura tenía que ser vital (1923, III, 584). En *¿Qué es Filosofía?* tanto la concepción antigua realista, que entendía la realidad como cosa, como mundo, como la moderna idealista, que la entendía, como yo, como sujeto, tenían que ser superadas por una nueva, la del propio Ortega y su tiempo, que entendiera la realidad como vida, relación del yo con el mundo. Se trataba, por lo tanto, en ambos casos de integrar los elementos antitéticos, razón y vida, mundo y yo, no de inclinarse por uno de ellos. La idea hegeliana de reconciliación se mantenía en la filosofía de Ortega.

Esa idea de superación como conservación de lo superado e integración de opuestos, permite a Ortega permanecer en los límites interiores de la modernidad, después de asumir algunos aspectos del discurso crítico con la modernidad en términos muy similares a los de Nietzsche. Dicho de manera breve: Ortega mantiene, si bien con importantes modificaciones, los conceptos de razón, historia y sujeto, que Nietzsche había sometido a una crítica radicalmente destructiva.

Nietzsche ha sido considerado, desde muy diversos planteamientos, un decisivo punto de inflexión en la autointerpretación filosófica de la modernidad occidental. Según Vattimo (1985: 145), la filosofía posmoderna nace en la obra de Nietzsche, en el lapso que separa la segunda *Intempestiva* de *Humano, demasiado humano*. Para Heidegger (1961), por el contrario, Nietzsche representaba la culminación de la

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

modernidad entendida como época de la voluntad de poder, de la total dominación de la naturaleza y el mundo por el hombre. Habermas encontraba en Nietzsche un claro ejemplo de cómo el pensamiento presuntamente posmoderno y “posilustrado” ocultaba una real continuidad con tradiciones de “contrailustración”. La crítica nihilista del conocimiento conducía a una teoría perspectivista de los afectos que inmovilizaba cualquier reflexión emancipatoria de la especie humana (cf. Habermas, 1968 y 1968a). En su crítica de la historia, “Nietzsche se sirve de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro de la razón” (Habermas, 1985: 112). Los elementos valiosos que pudiera haber en la crítica nietzscheana de la razón ilustrada como expresión de la voluntad de poder se verían, pues, inutilizados por la remisión final de su discurso al mito, ya fuera éste el superhombre o Dionisos.

El diagnóstico de Lyotard sobre la crisis de la modernidad y el lugar de Nietzsche en ella presenta una peculiaridad en relación con los que se acaban de mencionar. Lyotard no solía mencionar a Nietzsche como precedente de sus análisis, pero sus ideas coinciden en aspectos fundamentales con las del filósofo alemán.

En su obra clásica, *La condición postmoderna*, Lyotard (1979) caracterizó la modernidad como la época de los “grandes relatos” de legitimación racional. El lugar que ocupaban en las épocas premodernas las cosmovisiones religiosas vendría a ser ocupado en la modernidad por un “gran relato”, fundado en la razón, que aspiraba a dar cuenta de la totalidad de la experiencia. Lyotard (1979: 61) distinguía dos tipos de grandes relatos en la modernidad: el relato que representaba al sujeto como sujeto cognitivo, como “héroe del conocimiento”, y el que lo representaba como sujeto práctico, como “héroe de la libertad”. Al margen del vocabulario de Lyotard, podría caracterizarse el relato del héroe del conocimiento como “relato del autoconocimiento del espíritu” y al relato del héroe de la libertad como “relato del primado de la razón práctica”. Lyotard no consideró, sin embargo, la posibilidad de un tercer tipo de relatos muy significativos en la autopercepción de la modernidad occidental. El sujeto de estos relatos sería un sujeto estético, que podría aparecer como “héroe de la belleza”. Podría denominarse a este tipo de relatos “relato de la obra de arte total”, en la medida en que pretenden comprender la totalidad de la experiencia desde un punto de vista estético. Es probable que Lyotard no considerara esta posibilidad porque estaba interesado en subrayar el carácter racional de los grandes relatos modernos. Pero es indudable que en la autopercepción histórica de la modernidad, la dimensión estética tiene un significado comparable al de la cognoscitiva o la ético-política.

Es fácil reconocer, a través de este esquema lyotardiano modificado, algunas de las tendencias principales de la modernidad filosófica. Dentro del “relato del autoconocimiento del espíritu” podría situarse, naturalmente, la filosofía de Hegel. Pero también otros enfoques que, sin compartir la dimensión metafísica del pensamiento hegeliano, pretendieron formular modelos de conocimiento capaces de dar cuenta de la totalidad de la experiencia, como el positivismo de Comte o el proyecto de una enciclopedia de la ciencia unificada del Círculo de Viena. El “relato del primado de la razón práctica” estaría presente en el intento de Fichte de superar los dualismos kantianos a través de una filosofía práctica de la libertad. También lo estaría en la obra de Marx en la medida en que interpreta la ideología como un reflejo de los intereses de clase e indica la prioridad de la praxis en relación con la teoría. Por último, el “relato de la obra de arte total” sería el propio del romanticismo estético.

Todos estos relatos –y en general, la idea de “gran relato”- han entrado en crisis, según Lyotard, con la emergencia de la posmodernidad. La edad posmoderna no admite un único gran relato sino una pluralidad de relatos irreducibles entre sí. Lyotard no menciona de un modo significativo a Nietzsche cuando se refiere a la pluralidad de discursos propia de la posmodernidad. Prefiere remitir su planteamiento a la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein (Lyotard, 1979: 25 ss.) o a la distinción kantiana de usos de la razón o de facultades. La imagen de la “dispersión” kantiana de las facultades, que ilustra la dispersión de los saberes en la edad posmoderna, podría ser la de un “archipiélago” (Lyotard, 1986a: 39). Los archipiélagos de relatos caracterizarían, pues, a la posmodernidad, frente a los grandes relatos de la modernidad.

Así, pues, Nietzsche, que había reivindicado la pluralidad de sentidos tras el final del monoteísmo con la muerte de Dios, sólo ocupa un lugar marginal en el enfoque de Lyotard. Se cita un escrito de importancia secundaria sobre Homero para ilustrar la agonística de los juegos del lenguaje (Lyotard, 1979: 27n.) y se menciona muy sumariamente la cercanía entre el concepto nietzscheano de perspectiva y el wittgensteiniano de “juego del lenguaje” (Lyotard, 1979: 75). En última instancia, los relatos sobre el nihilismo y la decadencia podrían constituir un último “gran relato”, epilógico, de la modernidad (Lyotard, 1986: 40). Si lo que caracteriza a los relatos modernos es referir la legitimidad a un futuro que se ha de producir, a una Idea que se ha de realizar (Lyotard, 1986: 30), cabría conjeturar, aunque Lyotard no se refiere a ello, que, en el relato del nihilismo, el superhombre sería la Idea a realizar. Se estaría así, una vez más, ante el dilema entre el “Nietzsche bueno” –el crítico del platonismo,

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

genealogista y emancipador, que desenmascara antiguas servidumbres bajo nombres nuevos- y el “Nietzsche malo” –el del *Zaratustra* y el superhombre, profeta de nuevas formas de dominación- por utilizar la distinción de otro destacado pensador “posmoderno” como Richard Rorty (2001: 177).

Las reticencias lyotardianas en relación con el significado de Nietzsche en la configuración del pensamiento posmoderno tal vez tuviesen que ver con la peculiar visión del filósofo francés de la relación entre modernidad y posmodernidad. En última instancia, había en Lyotard una notable resistencia a considerar la posmodernidad como mero fin de la modernidad. Las vanguardias, esa experiencia estética en que “las generaciones se precipitan”, mostrarían que una obra sólo puede ser moderna si, en su mismo principio, es ya posmoderna, es decir, si se afirma como “destructora” de la modernidad establecida. El posmodernismo no sería así el final del modernismo sino “su estado naciente y constante” (Lyotard, 1986: 23).

El arte de vanguardia no es, por lo demás, el único ejemplo. De modo implícito pero bastante plausible, Lyotard da a entender que la posmodernidad se inicia en el propio Kant, en la medida en que su teoría de la división de las facultades y de los usos de la razón puede ser leída en términos de comprensión de la pluralidad de la experiencia como archipiélago. La metáfora del archipiélago mantiene la pluralidad de la experiencia frente a determinados planteamientos modernos que pretenden establecer un único relato de la razón, pero también frente a la afirmación exclusiva de las posiciones de poder propia de algunos enfoques críticos con la modernidad. Transitar la pluralidad –pensar las conexiones y las escisiones irreversibles entre los diversos ámbitos de sentido- sería la propuesta posmoderna de la modernidad. Esa perspectiva se distancia tanto de la culminación hegeliana de la modernidad –entendida como superación del pluralismo kantiano en un único relato de la razón absoluta- como de la destrucción, imputable a Nietzsche, de la modernidad. Nietzsche destruiría la modernidad en la medida en que su crítica del monoteísmo de la razón conduciría en un primer momento a un pluralismo de las visiones del mundo, pero, finalmente, a un nuevo monoteísmo, esta vez no de la razón sino del poder.

Por lo demás, en Nietzsche también existía un vínculo entre modernidad y posmodernidad, que puede ser determinado con bastante exactitud desde un punto de vista histórico. Nietzsche había recibido la herencia moderna (kantiana) a través de Schopenhauer. Su primera filosofía podría caracterizarse como una lectura “romántica”, mediada por Schopenhauer y Wagner, de Kant. Había en ella lo que se ha denominado

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

antes un “gran relato de la obra de arte total”. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se propone “ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con la de la vida” (NT, “Ensayo de autocrítica”, 2; SW, 1: 14). Como en Schopenhauer, el arte podría proporcionar un conocimiento privilegiado del mundo. Pero, además, podría proporcionar también una redención al ser humano. El arte se erigía así como elemento legitimador de la existencia, ya que “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo” (NT, 5; SW, 1: 47). En la medida en que unía en sí misma lo dionisíaco y lo apolíneo –la voluntad y la representación, la música y la palabra- la obra de arte total, ejemplificada tanto en la tragedia griega como en la ópera de Wagner, daba cuenta de la totalidad de la experiencia. La “metafísica de artista” del joven Nietzsche se afirmaba como “gran relato” moderno. Dicho relato se completaba con una concepción unitaria de la cultura. En la primera “Intempestiva”, la cultura era “la unidad de todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (DS, 1; SW, 1: 163). La modernidad era criticada entonces no desde la edad del superhombre sino desde el clasicismo. A la armonía y unidad de lo clásico, tan criticadas en el segundo Nietzsche, se contraponía “el variopinto abigarramiento de feria de las cosas modernas” (DS, 1; *Ibíd.*). Lo moderno era en esos momentos lo plural y caótico, criticado por Nietzsche.

Vattimo acertaba cuando señalaba *Humano, demasiado humano* como el punto de ruptura entre el Nietzsche moderno de la schopenhaueriana “metafísica de artista” y el posmoderno de la madurez. Los elementos tanto clásicos como románticos propios del primer Nietzsche dan paso a una crítica genealógica de lo transmundano y de toda pretensión de eternidad y de verdad absoluta, sea cual sea su fundamento. La cuestión decisiva no es, sin embargo, hasta qué punto Nietzsche planteó una alternativa “mítica” a la modernidad que él criticó, como señalaba Habermas. No lo es tampoco si Nietzsche fue “moderno” o “posmoderno”. En Nietzsche hay elementos críticos que pueden ser valiosos para elaborar una mirada moderna más depurada. También existen planteamientos irracionalistas y apologías de propuestas de dominación premodernas.

La pregunta pertinente es qué perspectivas abre a los modernos la crítica nietzscheana de la modernidad. En qué sentido puede resultar autocognoscitiva y emancipatoria para una conciencia que mantenga exigencias modernas de autonomía e ilustración. Éste es el verdadero “nivel” de Nietzsche y así lo han entendido quienes se han tomado en serio su obra como Freud, Weber, Lyotard y el propio Ortega. Todos ellos coinciden en un aspecto: cada uno a su manera ha recorrido el itinerario Kant-Nietzsche-Kant. Un itinerario que parte de la exigencia kantiana de ilustración, tiene en

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

cuenta la crítica de Nietzsche a las pretensiones teológicas de la razón moderna y vuelve a Kant para recuperar el pluralismo nietzscheano convenientemente depurado por una interpretación de la teoría de los usos de la razón que mantenga la experiencia de la pluralidad a salvo de la arbitrariedad de entender la pluralidad como pluralidad de poder.

En Freud, la pluralidad se mantuvo como equilibrio entre las estructuras de la personalidad; en Weber, como “politeísmo” de las esferas de sentido en la “lucha de dioses” que es el hombre moderno; en Lyotard como “archipiélago” de los usos de la razón y de los juegos lingüísticos. Ortega se formó entre neokantianos y fue consciente de que la propuesta diltheyana de una “crítica de la razón histórica”, que él pretendió llevar a cabo, tenía que ser entendida como la culminación del programa de Kant. A su manera todos ellos pretendieron reconstruir la razón moderna teniendo muy en cuenta la crítica nietzscheana. Intentaron formular un modelo “posnihilista” de razón. Se propusieron entender el itinerario Kant-Nietzsche-Kant como un círculo no vicioso sino virtuoso. Ese círculo debería conducir a formas de racionalidad más lúcidas y problemáticas que aquellas que, en determinadas versiones de la modernidad, aspiraron a ocupar la totalidad de la experiencia. Nietzsche es el pensador que pone a prueba a la modernidad. Por eso debe ser interpretado más como un reto para ella que como su destructor. Hasta qué punto la crítica nietzscheana de la modernidad es el punto de partida para una elaboración más consistente de la modernidad. Ése es el criterio desde el que hay que juzgar la confrontación con Nietzsche de aquéllos que repensaron su obra, entre ellos, Ortega.

2.5. De acuerdo con los presupuestos metodológicos que se acaban de exponer, este estudio se divide en dos partes: una primera “histórica” y una segunda “sistemática”, por utilizar la terminología tradicional. La primera se articula en torno a la Idea de la Vida y pretende reconstruir cuatro grandes horizontes de recepción de Nietzsche a lo largo de la trayectoria intelectual de Ortega. La segunda parte toma como hilo conductor la crisis de la modernidad y distingue también dentro de ese marco general cuatro grandes ámbitos.

Los “años de formación” de Ortega configuran un primer horizonte de su recepción de Nietzsche. Dentro de dicho horizonte, cabe distinguir dos momentos: el de los escritos anteriores a sus viajes a Alemania y el de los escritos posteriores, caracterizados por un fuerte influjo neokantiano. En el primero de estos momentos, la

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

lectura orteguiana de Nietzsche está condicionada por la recepción que hizo del filósofo alemán el modernismo literario español. En el segundo momento, Nietzsche es interpretado por Ortega en clave neokantiana y en su interpretación adquiere gran importancia la lectura de Nietzsche realizada por Simmel. A la reconstrucción de este primer horizonte se ha dedicado el primer capítulo de este estudio, titulado “Nietzsche en los años de formación de Ortega”.

Un segundo horizonte de recepción se inicia con la vuelta de Ortega de Alemania en 1912 y está centrado en la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, en 1914. Resulta evidente que, en esos momentos, Ortega considera que ha finalizado su época de formación y que se inicia una nueva etapa en su trayectoria intelectual, caracterizada, por una parte, por su distanciamiento filosófico de los maestros neokantianos, y, por otra, por su decidida voluntad de intervenir en la vida pública española. Su recepción de Nietzsche también varía en este contexto. Adquirirán gran importancia las interpretaciones de Scheler –que une su interés por Nietzsche con la adscripción a la fenomenología- y de Simmel –asimilado en este nuevo momento desde una perspectiva más cercana a la filosofía de la vida que al neokantismo-. Será también decisiva la confrontación con el Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida*. A la reconstrucción de este segundo horizonte se dedica el segundo capítulo del estudio, titulado “Nietzsche en el nivel de 1914”.

El tercer gran horizonte de recepción se extiende entre 1916 y 1929 y su hilo conductor es la crisis de la cultura occidental. Ortega no varía sus posiciones filosóficas fundamentales, pero la experiencia de la guerra y la posguerra centran de manera acusada sus reflexiones en el tema de la crisis de la cultura moderna. Nietzsche es un importante referente en sus diagnósticos. Se mantienen importantes mediadores en la lectura orteguiana del filósofo alemán, como Simmel y Scheler, y aparecen otros nuevos, como Spengler. A la reconstrucción de este tercer horizonte se dedica el tercer capítulo del estudio, titulado “Nietzsche y la crisis de la cultura occidental”.

Un último horizonte de recepción se configura en torno a lo que Ortega y muchos de sus intérpretes han denominado su “segunda navegación”, un largo y variado periodo que abarca desde 1929 hasta la muerte del filósofo en 1955. Su punto de partida podría ser el anuncio de Ortega en sus lecciones sobre *¿Qué es Filosofía?* de 1929 de su intención de elaborar su pensamiento de manera sistemática. Dicha elaboración no llegó a verificarse en una obra concreta debido, en buena medida, al otro rasgo –meramente negativo- que caracterizó a este largo periodo: la imposibilidad por parte de Ortega de

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

desarrollar una vida pública normalizada. Durante esos años, el intento de Ortega de elaborar una metafísica sistemática le distancia de Nietzsche. Adquieren mayor importancia los influjos de Heidegger, en el análisis de la vida humana como relación entre el yo y el mundo, y de Dilthey, en el proyecto de elaborar un modelo de razón histórica alternativo al de la razón “físico-matemática” de la modernidad. En cualquier caso, Nietzsche no desaparece del pensamiento orteguiano; se mantiene como una referencia a veces a través de alusiones marginales pero significativas y en otras ocasiones como un indicador implícito de problemas y tensiones filosóficas latentes en la pretensión orteguiana de una superación de la modernidad. A la reconstrucción de este cuarto horizonte se dedica el cuarto capítulo del estudio, titulado “Nietzsche en la segunda navegación orteguiana”.

La distinción de cuatro horizontes de recepción no implica necesariamente la división de la filosofía de Ortega en “etapas” o “periodos”. En la trayectoria de Ortega pueden distinguirse dos grandes proyectos filosóficos. El primero de ellos, que se extendería de 1914 a 1929, podría ser caracterizado como una “crítica de la cultura”. El segundo, desarrollado desde 1929 hasta su muerte, tomó la forma de una “fundamentación de la metafísica”. En ambos casos, es fundamental el concepto de vida, que adquiere significados distintos aunque no incompatibles: en el primer caso, es un concepto desde el que se critica la cultura occidental, excesivamente racionalista y alejada de la vida; en el segundo caso, la vida es la realidad radical y, por ello, el objeto de la metafísica. En ambos casos se produce una importante confrontación con Nietzsche. Esto no quiere decir, sin embargo, que exista una ruptura entre los dos momentos. Se trata, más bien, de un cambio de óptica que implica, entre otras cosas, la reinterpretación por parte de Ortega de sus propias posiciones del pasado. Pero reinterpretación no significaría tanto abandono como reajuste categorial: podría afirmarse que en la crítica de la cultura había implícita una metafísica y que la fundamentación de la metafísica más tardía tenía como corolario una crítica de la cultura.

La parte sistemática del estudio se articula en torno a la cuestión de la crisis de la modernidad. Dicha crisis es planteada desde cuatro puntos de vista: el de la teoría del conocimiento, el de la estética, el de la ética y el de la política.

En el capítulo quinto, titulado “La teoría perspectivista del conocimiento”, se estudian los perspectivismos de Ortega y Nietzsche como actitudes críticas ante la pretensión moderna de un conocimiento universal y absoluto fundado en la razón. Se

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

indican también las discrepancias entre Ortega y Nietzsche sobre este tema: mientras el perspectivismo de Nietzsche pretende destruir cualquier concepto de verdad, el de Ortega, por influjo de la fenomenología, se propone preservar los conceptos de verdad y sentido, si bien formulados de manera distinta a la propia de la modernidad.

El capítulo sexto, bajo el título “La dimensión estética”, se centra en el análisis de la crítica de Nietzsche y Ortega a la estética moderna, entendida en este caso como estética romántica. Lo que en esta esfera se plantea es el abandono de una concepción mixtificadora y sacralizante de la experiencia estética, frente a la que se propone un arte más lúdico e intrascendente.

En el plano de la ética, la crisis de la modernidad da lugar en ambos pensadores a la propuesta del abandono de los valores ascéticos, “negadores de la vida”, que habían caracterizado al pensamiento moderno, en favor de una ética lúdica y creativa, fundada en la vida. Se ha dedicado al estudio de este aspecto el capítulo séptimo, titulado “La ética vitalista”.

Por último, desde un punto de vista político, tanto Nietzsche como Ortega cuestionan el modelo democrático característico de la modernidad desde posiciones aristocratizantes, distintas en cada caso pero con importantes puntos en común. Se ha estudiado este aspecto concreto en el capítulo octavo, “Una política de la vida y el deseo”.

3. Fuentes utilizadas en la investigación.

El material conservado en la Biblioteca y el Archivo de Ortega en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón ha ido cobrando una relevancia cada vez mayor en las investigaciones orteguianas. Los libros consultados por el pensador madrileño y su ingente correspondencia, sólo muy parcialmente publicada, parecen esclarecer el sentido de las *Obras Completas* e indicar orientaciones tanto en las influencias filosóficas como en las vicisitudes históricas del pensamiento de Ortega. Aquilatar el valor hermenéutico de estas fuentes documentales no es tarea sencilla y dejarse llevar únicamente por ellas puede constituir un grave error en la investigación. Un estudio serio sobre las raíces del pensamiento orteguiano ha de ir mucho más allá de los volúmenes de su biblioteca. El papel de éstos tiene que ser el de reforzar o determinar empíricamente hipótesis teóricas de investigación, en ningún caso el de fundamentarlas.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

3.1. Sólo teniendo en cuenta las observaciones anteriores, tiene sentido revisar los libros de Nietzsche conservados en la Biblioteca de Centro Ortega y Gasset de Madrid, para esbozar luego un comentario sobre el significado que tienen como fuentes, de segundo orden, en un estudio sobre la relación entre Ortega y Nietzsche. Se han ordenado cronológicamente los volúmenes, a los que se ha antepuesto su signatura en la Biblioteca del Centro Ortega y Gasset:

BOG 2706: *Humain, trop humain (Première Partie)*, Société du Mercure de France, Paris, 1899.

BOG 2704: *Briefwechsel mit Hans von Bülow, Hugo von Senger und Malwida von Meysenburg*, Schuster und Loeffler, Berlin, 1905.

BOG 1295: *Also sprach Zarathustra*, C. G. Naumann Verlag, Leipzig, 1906.

BOG 2701: *Nietzsches Werke IX. Der Wille zur Macht 1884-88*, Naumann, Leipzig, 1906.

BOG 2702: *Nietzsche Werke X. Der Wille zur Macht. 1884-88 (Fortsetzung). Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Dionisos-Dytiramben*, Naumann, Leipzig, 1906.

BOG 2705: *Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner, Leipzig, 1917.

BOG 2695: *Nietzsches Werke II. Unzeitgemässe Betrachtungen*, Alfredo Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2696: *Nietzsche Werke III. Menschliches Allzumenschliches I. Aus dem Nachlass 1873-1875*, Alfredo Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2697: *Nietzsches Werke IV. Menschliches Allzumenschliches II. Aus dem Nachlass 1874-1878*, Alfred Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2698: *Nietzsches Werke VIII. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Aus dem Nachlass 1874-1878*, Alfred Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2699: *Nietzsches Werke X. Der Wille zur Macht 1884-88 (Fortsetzung). Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Dyonissos-Dytiramben*, Alfred Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2700: *Nietzsches Werke XI. Der Fall Wagner. Nietzsche contra Wagner*, Alfred Kröner, Leipzig, 1919.

BOG 2708: *Also sprach Zarathustra*, Alfred Kröner, Leipzig, 1925.

BOG 8029: *La généalogie de la morale*, Mercure de France, Paris, 1929.

BOG 11062: *Aurore*, Mercure de France, Paris, 1930.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

BOG 2707: *Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat*, Alfred Kröner, Leipzig, 1930.

BOG 10437: *Epistolario inédito*, Biblioteca Nueva, Madrid, s. f.

BOG 11070: *Considerations inactuelles*, Mercure de France, Paris, s. f.

Toda esta serie de títulos es suficientemente significativa, pero no lo es menos la ausencia de algunos libros fundamentales. Un primer ejemplo de tal ausencia es la obra de Georg Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) que Ortega conoció y leyó al poco tiempo de publicarse como muestra la reseña que hizo de ella en *El Imparcial* (1908, I, 176-179). El libro de Simmel es indispensable para entender la relectura que hará Ortega de Nietzsche a partir de sus primeros viajes a Alemania entre 1905 y 1907⁴. No menos significativa es la falta de ejemplares de *El nacimiento de la tragedia* hasta 1932. Se trata, por ejemplo, de uno de los tres volúmenes que falta en las *Nietzsche Werke*, editadas por Kröner en 1919. Se conserva el resto de la edición profusamente anotada por Ortega, como casi todos los libros de Nietzsche que pueden consultarse en la Biblioteca. La falta de *El nacimiento de la tragedia* es tanto más llamativa cuanto que en ese libro se desarrollan dos temas nietzscheanos muy importantes en el Ortega de los años 10 y 20: el planteamiento de una estética “desde la óptica de la vida” y el problema del socratismo.

En un sentido positivo, es preciso señalar los tres ejemplares del *Wille zur Macht*, uno de 1906 (BOG 2701 y 2702), otro de 1917 (BOG 2705) y un tercero de la ya referida edición de 1919 (BOG 2699). El segundo de ellos (BOG 2705) presenta los fragmentos póstumos de Nietzsche organizados con criterios filológicos distintos a los del primero y el tercero, lo que da una idea del interés que Ortega tenía por esta obra en la que se plantean algunos temas comunes a la ideología de ambos pensadores: perspectivismo, aristocratismo, decadencia de la civilización occidental, etc. Igualmente es digno de mención el ejemplar del *Epistolario inédito*, traducido por Luis López Ballesteros⁵, único volumen en castellano de Nietzsche que presenta subrayados, reveladores, entre otras cosas, de una acentuada preocupación orteguiana

⁴ Del libro de Simmel hay en el Centro Ortega y Gasset de Madrid dos ejemplares de una traducción española del año 1915 (*Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán, Madrid, 1915; BOG 12641 y BOG 15334).

⁵ El ejemplar de la Biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset corresponde a la editorial “Biblioteca Nueva” y no presenta fecha de edición. Gonzalo Sobejano (1967: 497) se refiere al *Epistolario inédito* traducido por Luis López-Ballesteros en 1919, pero no en la editorial “Biblioteca Nueva” sino en Pueyo. La tercera edición de Biblioteca Nueva data de 1932, por lo que entre esas dos fechas habría que situar la publicación del ejemplar BOG 10347.

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

por la biografía de Nietzsche: su enfermedad, su manera de ver la amistad, la necesidad del matrimonio, etc. (cf., por ejemplo, BOG 10347: 142, 146, 161-162, 166, 168, 170, 176, 180, 228-229).

Por lo demás, las fechas de las ediciones permiten reconstruir las lecturas orteguianas de Nietzsche en cuatro momentos, cuyos paralelismos con la obra filosófica de Ortega son evidentes. Como se sabe, Ortega conocía a Nietzsche antes de ir a Alemania y lo leyó probablemente en francés como la mayor parte de los escritores del 98. De esa época, sólo se conserva un ejemplar de *Humano, demasiado humano*, publicado en París en 1899. Es indudable que Ortega también había leído otras obras de Nietzsche antes de su primer viaje a Alemania en 1905, como muestran las citas literales de *Aurora* y *La gaya ciencia* en el artículo *Glosas*, publicado en 1902. Una segunda lectura de Nietzsche tuvo que realizarla Ortega durante sus estancias en Alemania y a ella corresponderían los ejemplares de *Der Wille zur Macht* (BOG 2701) y *Also sprach Zarathustra* (BOG 1295) publicados en 1906, además del volumen de correspondencia con Hans von Bülow, Hugo von Senger y Malwida von Meysenburg de 1905 (BOG 2704), del que con seguridad extraería el material para su artículo “Notas alemanas. El filósofo y la mujer, apólogo, fábula o patraña”, que escribió ese mismo año pero que no llegó a publicar. Un tercer momento coincidiría con la edición de las *Werke* de 1919 (BOG 2695-2700). A través de ellas quizá perfiló Ortega el fuerte influjo nietzscheano que experimentó su filosofía en los años 20, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*. Por último, un cuarto periodo vendría dado por los libros publicados en los años 30 (BOG 8029, 11062 y 2707) que coincidirían con una etapa en la que Ortega se aleja de Nietzsche para buscar una formulación del concepto de vida bastante diferente y determinada, en buena medida, por sus lecturas de Dilthey y Heidegger. Las anotaciones hechas al margen de los textos nietzscheanos en esta última época son harto elocuentes de la evolución experimentada por el filósofo español con respecto a este tema.

3.2. Entre la correspondencia publicada de Ortega es preciso destacar, en relación con el tema de la influencia de Nietzsche, el volumen que recoge su intercambio epistolar con Unamuno⁶ y el que contiene muchas de las cartas que envió, sobre todo durante su primera estancia en Alemania, a sus padres, su entonces novia

⁶ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Edición de Laureano Robles, Ediciones El Arquero, Madrid, 1987 (citado en esta investigación como EOU).

Rosa Spottorno, su amigo Francisco Navarro Ledesma y otros corresponsales⁷. Las cartas a Unamuno y a Navarro Ledesma son especialmente relevantes para conocer la percepción que tenía de Nietzsche el joven Ortega, estudiante en Alemania.

Por lo que atañe a la ingente cantidad de correspondencia no publicada y conservada en carpetas y microfilms en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset, el resultado de las indagaciones llevadas a cabo no ha sido muy relevante para el tema de este estudio. Se revisó la correspondencia de Ortega con Baroja y Maeztu, figuras tanto más significativas cuanto reunían dos características del máximo interés: tuvieron una notable relación personal con Ortega y, al menos en algún momento de su vida, fueron dos nietzscheanos convencidos. Las cartas de Maeztu a Ortega conservadas en número abundante (diecisiete microfilms) ofrecen algunos datos de interés en relación con temas culturales y políticos, pero Nietzsche no sale colación en ellas ni directa ni, al menos desde el punto de vista del autor de este trabajo, indirectamente. Las cartas de Ortega a Maeztu son considerablemente menos numerosas y tampoco remiten al filósofo comúnmente admirado en la juventud. Por lo que se refiere a Baroja, el epistolario apenas hace alusión a temas ideológicos y se circunscribe, tanto en uno como en otro caso, a cuestiones personales o profesionales.

Para finalizar este examen, valgan unas alusiones a los manuscritos de Ortega no publicados y microfilmados que pueden consultarse en el Archivo de la Fundación. Una serie de anotaciones sobre Nietzsche pueden verse en la versión microfilmada de varias cuartillas (cf. AOG, Rollo 5, Caja 3 bis, JK 77). Aunque es difícil establecer una hipótesis sólida sobre la cronología de estas notas, su contenido permite conjeturar que fueron escritas en la primera mitad de la década de los 20. Ortega reproduce en manuscrito y alemán un párrafo de la *Genealogía* en el que parece ver lo que para Nietzsche es la quintaesencia del filósofo: “Wir verehren das Stille, das Kalte, das Vornehme, das Ferne, das Vergangene, Jegliches überhaupt, bei dessen Aspekt die Seele sich nicht zu verteidigen und zuzuschnürren hat –etwas mit dem man reden kann, ohne laut zu reden”⁸. Se incide, por lo tanto, en el elemento aristocrático-distante y también no reactivo que ha de caracterizar al filósofo. Teniendo en cuenta la ubicación del texto en la obra de Nietzsche (GM, III, 8, Ortega indica la cita) podría

⁷ José Ortega y Gasset: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Edición de Soledad Ortega, El Arquero, Madrid, 1991 (citado en esta investigación como CJE).

⁸ “Veneramos lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general, todo aquello cuyo aspecto no obliga al alma a defenderse y a cerrarse, -algo con lo que se pueda hablar sin *eleva*r la voz” (GM, III, 8; SW, 5: 353).

Esteban Ruiz Serrano: *De Nietzsche a Ortega*.

encontrarse aquí un cierto apoyo a la tesis de Sobejano (1967: 547) sobre el influjo concreto del tercer tratado de la *Genealogía* en *El tema de nuestro tiempo*. Otras temáticas del manuscrito ratifican el paralelismo con *El tema*. Por ejemplo, la crítica del trabajo y del utilitarismo como actitud ante la existencia⁹, la alusión al dualismo nietzscheano de la vida ascendente y la vida descendente, tan subrayado por Ortega, o la otra alusión a la diferencia entre solitarios y gregarios. En estos dos últimos casos, Ortega anota los párrafos del *Wille zur Macht* que considera decisivos. Hay, en fin, otra parte del manuscrito que presenta un notable paralelismo con los subrayados del *Epistolario inédito* (BOG 10347): Ortega sostiene que la vida de Nietzsche es la de un “caracol intelectual”, que busca constantemente el sol, a la vez que señala algunas aporías que encuentra en su obra.

3.3. Aunque el material conservado en el Centro Ortega y Gasset de Madrid puede resultar en ocasiones muy significativo, las fuentes principales de esta investigación serán las *Obras Completas* de Ortega y Nietzsche, cuya edición, en ambos casos, ha pasado por vicisitudes bastante conocidas. Tanto Ortega como Nietzsche viajaron mucho y dejaron importantes legados póstumos de material sin publicar. La obra de Nietzsche estuvo sujeta durante mucho tiempo a las manipulaciones de su hermana Elisabeth; la de Ortega, a la censura política del franquismo y a un goteo en la publicación de sus escritos póstumos, que hacía difícil reunir el corpus de manera unitaria.

Todos estos avatares han sido razonablemente superados. En el caso de Ortega se cuenta con una nueva edición de *Obras Completas*¹⁰, que reúne de manera mucho más exhaustiva que las anteriores tanto los escritos de Ortega publicados en vida del filósofo como materiales inéditos. Su aparato crítico es pormenorizado y eficiente. Ésta será la edición que se citará en este trabajo.

Por lo que se refiere a Nietzsche, la edición de Colli y Montinari ha fijado los textos del autor de manera casi definitiva. Se utilizará en este trabajo la *Kritische Studienausgabe*¹¹, no tan exhaustiva como la *Kritische Gesamtausgabe*, pero más

⁹ “Scheler: desviación del malo moral al trabajo que cuesta el valor moral – del valor vital al útil, de la ciencia a la ciencia natural; del goce social a la política” (AOG, 5-3 bis, JK 77). La interpretación de Nietzsche “via Scheler” no es el dato menos significativo.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET: *Obras Completas*, Edición Fundación José Ortega y Gasset/Centro de Estudios Orteguianos, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004 ss.

¹¹ Friedrich NIETZSCHE: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1980 (15 vols.).

manejable y conocida por el público, y además suficiente para los fines de la presente investigación. Andrés Sánchez Pascual contribuyó de manera decisiva al conocimiento de Nietzsche en España con su traducción, a principios de los años 70 del siglo pasado, de algunas de las principales obras del filósofo alemán¹². Su tarea ha sido completada desde la primera década del siglo XXI con el proyecto, tan ambicioso como bien logrado, de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche de traducir íntegramente toda la correspondencia¹³, los fragmentos póstumos¹⁴, y las obras publicadas en vida lúcida de Nietzsche¹⁵, de acuerdo con los más exigentes criterios filológicos. Dichas traducciones han sido utilizadas en este trabajo. Han sido consultados también con provecho los índices analíticos de las obras de Ortega publicados por Domingo Hernández (2000) y Javier Fresnillo (2004).

¹² Andrés Sánchez Pascual tradujo *El nacimiento de la tragedia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *Ecce Homo* y *El Anticristo*, todos ellos en Alianza Editorial. En 1987 tradujo, también en Alianza Editorial, la primera *Consideración Intempestiva*.

¹³ Friedrich NIETZSCHE: *Correspondencia*, Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta/Fundación Goethe, Madrid, 2005 ss.

¹⁴ Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos*, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca y realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN), Tecnos, Madrid, 2006 ss.

¹⁵ Friedrich NIETZSCHE: *Obras Completas*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN), Tecnos, Madrid, 2011 ss.

PRIMERA PARTE:

**IDEA DE LA VIDA
(LA EVOLUCIÓN)**

CAPÍTULO I: NIETZSCHE EN LOS AÑOS DE FORMACIÓN DE ORTEGA (1902-1912)

Este capítulo se propone indagar en la asimilación que Ortega va haciendo de la filosofía de Nietzsche durante los años de formación de su propia filosofía. El valor de este periodo (1902-1912) en relación con el pensamiento de Ortega ha sido muy discutido. Ferrater (1957: 27 ss.) lo consideró como la primera etapa en la evolución de la filosofía orteguiana y lo denominó “objetivista”. Fernando Salmerón (1959) y Franco Díaz de Cerio (1961) publicaron estudios monográficos sobre estos años e intentaron reconstruir a partir de ellos lo que luego serían conceptos fundamentales de la filosofía de Ortega. Julián Marías (1960: 357 ss.) se oponía a estos enfoques y no consideraba oportuno conceder un valor filosófico sustantivo a los escritos anteriores a 1914. Intérpretes posteriores caracterizaron los años que van de 1907 a 1912 como “idealismo ético, objetivo y socialista” (Cerezo, 1984: 19 ss.) o “idealismo cervantino” (Molinuevo, 2002: 37 s.). Noé Massó (2006) ha extendido la “mocedad” de Ortega de 1902 a 1916 y ha mostrado que se trata de un periodo poliédrico, en el que se suceden actitudes muy diversas: las del “héroe”, el “místico”, el “literato”, el “celtíbero”, el “filósofo” y otras figuras. En un estudio aún más reciente, el propio Cerezo (2013) ha interpretado los años anteriores a 1914 como un proceso de búsqueda de una vocación.

El motivo por el que se incluye en este trabajo un capítulo dedicado al tema no tiene que ver con esas polémicas. El interés que tiene estudiar los escritos de juventud de Ortega no es el de prefigurar conceptos ulteriores o el de diagnosticar rupturas destacadas sino el de mostrar cómo se va configurando una personalidad filosófica todavía no asentada a través de un proceso que no suele ser lineal. En consecuencia, lo que se trata de ver es el impacto de Nietzsche y las reacciones de Ortega durante un tiempo en el que éste último carece todavía de un aparato conceptual suficientemente desarrollado como para asimilar, sin grietas, una filosofía ajena.

El capítulo se divide en cuatro apartados. El primero de ellos se propone presentar un bosquejo muy esquemático del contexto cultural en el que se produce la introducción del pensamiento de Nietzsche en la cultura española. El segundo aborda directamente el influjo efectivo de Nietzsche en algunos escritores españoles de principios del siglo XX y su sentido ideológico. El examen de este aspecto no pretende

ser exhaustivo. Se limita a autores y época relevantes para entender los primeros escritos de Ortega. El tercer apartado se centra en la presencia de Nietzsche en los escritos de Ortega anteriores a su primer viaje a Alemania. Por último, el cuarto apartado se ocupa de la reelaboración del nietzscheísmo orteguiano a partir de la experiencia alemana, hasta 1912, año en que Ortega inicia el largo periodo de redacción de lo que acabará siendo su primer libro, *Meditaciones del Quijote*.

1. *El contexto de la primera recepción orteguiana de Nietzsche: la idea de una episteme modernista.*

1.1. El origen y el significado del influjo de Nietzsche en el primer Ortega se encuentran esencialmente vinculados a la experiencia cultural del modernismo y de la llamada generación del 98. Las interpretaciones de estos dos movimientos culturales, que desde la óptica de este trabajo son uno y el mismo, han sido, como se sabe, muy variadas. Para algunos intérpretes, lo relevante fue el planteamiento del “problema de España”, la reflexión sobre la identidad nacional¹. Otros han concedido mayor importancia a factores sociales², antropológicos³ o estéticos⁴. La limitación común a estas perspectivas, cuya contribución al conocimiento de la época resulta innegable, es su unilateralidad. En el 98 hubo estética, filosofía, política y muchas otras cosas. Es preciso construir un modelo teórico que explique la conexión interna entre ellas.

La metodología adoptada en este trabajo es cercana a orientaciones hermenéuticas como las de José Carlos Mainer⁵ y E. Inman Fox⁶. Su punto de partida es

¹ Cf. Laín Entralgo (1945), texto con significativas revisiones en ediciones posteriores. En un contexto teórico y político muy distinto y más actual también vinculan su interpretación al “problema de España” Javier Varela (1999) y J. M. Beneyto (1999). Mientras Varela critica el “nacionalismo español” de los pensadores finiseculares, Beneyto (1999: 16) pretende “recuperar la propia cultura” para desde ella “Pensar Europa y pensar España”.

² Carlos Blanco Aguinaga (1970) presentó a los jóvenes noventayochistas como intelectuales preocupados por la realidad social y política que desmentían el arquetipo de ahistoricismo y apoliticismo vertido por otras interpretaciones y por la propia evolución de los escritores.

³ Para Donald Shaw (1977: 13) “lo que importa en cuanto a la Generación del 98 no es tanto su visión de España cuanto su visión de la condición humana”.

⁴ Ricardo Gullón (1969) negó la existencia misma de una generación del 98. Se trataría de una nomenclatura que no describe correctamente un movimiento literario que se movió dentro de los cánones estéticos del modernismo. La postura adoptada en este trabajo es cercana a la suya en este aspecto concreto.

⁵ Mainer (1975) vinculó el surgimiento de la “Edad de Plata” a la formación en España de una “pequeña burguesía” desclasada frente a los sectores sociales dominantes en la época.

⁶ Fox (1988: 11) propuso “desplazar el mal planteado debate entre el modernismo y la inventada generación literaria del 1898 desde un campo de batalla más bien literario a uno socio-histórico y de ideología”. Nos parece el planteamiento más interesante y comprensivo que, sin embargo, su autor parece

una *teoría de las ideologías* que considera que los productos culturales tienen su origen en dinámicas sociales y que los conocimientos se constituyen en torno a lo que Foucault denominó *epistemes*. Una episteme es una estructura teórica en la que “los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional, a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad” (Foucault, 1966: 7). Se trata, por lo tanto, del plano de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la cultura. Ahora bien, esas condiciones de posibilidad no se entienden en un sentido trascendental kantiano (ahistórico y universal) sino como determinaciones sociales e históricas.

Desde esta perspectiva, la crisis del 98 se entiende sobre todo como una crisis de legitimidad de la Restauración, que da lugar a la constitución de una nueva episteme en la cultura española. Dicha episteme se diferencia con nitidez de las otras dos formaciones epistémicas existentes en la época: la *episteme decimonónica* y la *episteme obrera*⁷.

La episteme decimonónica aglutinaba en su seno a varios bloques aparentemente heterogéneos: por una parte, a los representantes intelectuales de las todavía muy influyentes clases no productivas españolas –nobleza, clero y ejército- y de la burguesía conservadora; por otra, a un sector liberal compuesto básicamente por los krausistas más ortodoxos y por intelectuales progresistas independientes, como Galdós o Valera. Al clasificar elementos tan diversos bajo un mismo rótulo, se pretende resaltar un aspecto que explica también la denominación elegida: todos los implicados comparten el siglo XIX como ideología. Tradicionalistas y conservadores aspiran a mantener el orden establecido: sistema canovista, predominio cultural de la Iglesia Católica y

abandonar en estudios posteriores (cf. Fox, 1997) en que se hace una lectura de los noventayochistas como exponentes de un nacionalismo español, bien que democrático, liberal y tolerante.

⁷ Vicente Cacho Viú (1997) utilizó el concepto de “moral colectiva” para intentar esbozar un “mapa intelectual” de la cultura española de finales del siglo XIX. Las morales colectivas serían “propuestas modernizadoras, transformadoras del país que presenten, a la vez y de una manera sostenida, un nivel aceptable de teorización y un grado consistente de aceptación social” (Cacho Viú, 1997: 53). Cacho distinguía dos grandes morales colectivas en la España finisecular: la moral colectiva de regeneración por la ciencia y la moral colectiva nacionalista catalana. El nacionalismo catalán era, sin duda, otra importante “episteme” de la cultura española de fin de siglo. Si no se menciona en el esquema aquí propuesto es porque los nacionalistas catalanes no ejercieron una influencia de contraste tan importante en la episteme modernista como las que ejercieron la episteme decimonónica y la episteme obrera. El propio Cacho (1997: 13 ss.) se refirió a un “modelo triangular” Paris-Madrid-Barcelona, en el que la capital francesa era el vértice superior, que ejercía una influencia común, mientras las dos grandes ciudades españolas se mantenían distanciadas como “vértices inferiores”.

afirmación de la monarquía⁸. Frente a ellos, el sector liberal portaba los valores de una conciencia racionalista e ilustrada muy alejada de reconocer sus propias contradicciones. Mantenía así los grandes tópicos de la confianza antropológica en una inteligencia capaz de dirigir la acción humana y ordenar los instintos, el mito de la ciencia positivista como emancipadora de la humanidad y generadora de progreso, la contribución de la educación en esta tarea y un laicismo amable que sólo sus intransigentes opositores podían interpretar como anticlericalismo violento. Dos opciones diferentes, por lo tanto, dentro de un marco común: el arco literario variado que se ofrecía al circuito de lectores de la Restauración. En ese circuito se admiten las discrepancias e incluso las polémicas sobre la ciencia española o sobre el tradicionalismo. Se pueden establecer oposiciones como Galdós/Pereda o Azcárate/Menéndez Pelayo, porque una episteme no es tanto una teoría o un movimiento aislado como un espacio de discusión comúnmente aceptado. Pero los miembros de la episteme monopolizan la vida institucional en las universidades y las academias. Configuran la episteme de la Restauración, incluso en sus márgenes de autocritica. Representan, según la expresión de Millán Chivite (1979) y Comellas (1997: 117 ss.), el “Hombre Nuevo de la generación de 1868”, un hombre que no es “romántico”, como los primeros liberales, sino “positivista” y por ello “realista político”. Pues la Restauración fue más una nueva “instauración” que un retorno a la monarquía isabelina. Supuso la liquidación del “sexenio revolucionario”, pero también el intento de gestionar las experiencias y las inquietudes políticas que habían conducido a él.

La episteme obrera es una formación cultural más difícil de captar en historiografías convencionales. El movimiento obrero se desarrolla lentamente en España en el último cuarto del siglo XIX con tendencias muy distintas (anarquistas y socialistas principalmente) y sin creadores intelectuales sobresalientes. Los trabajos de Álvarez Junco (1976 y 1992) mostraron cómo el anarquismo español se nutrió de influencias y temas muy diversos y dio lugar a tendencias muy diferentes, que iban desde una anarquismo individualista y estético, inspirado en Stirner y Nietzsche, hasta otro colectivista, de mucha mayor influencia social, cuyos principales referentes eran Bakunin y Kropotkin. La penetración del marxismo en España fue aun más lenta: las traducciones de Marx en la década de los 90 del siglo XIX son escasas y poco exitosas y

⁸ Sobre la neutralización del en principio reaccionario Menéndez Pelayo por el canovismo, cf. Varela (1999: 59 ss.).

sólo en los años 30 del siglo XX alcanza *El Capital* unas cifras de venta notables (cf. Bizcarrondo, 1992). Durante el tránsito de siglos, el movimiento obrero se acerca a expresiones culturales “burguesas” como el modernismo o el “socialismo de cátedra”, cercano al krausismo, pero con el tiempo estas alianzas se fueron desdibujando (cf. Mainer, 1977). En general, la financiación de la prensa obrera a finales del siglo XIX era difícil y, aunque desde esa época aparezcan ya significativas revistas anarquistas y socialistas, el todavía muy elevado índice de analfabetismo entre los trabajadores hacía necesario el recurso frecuente a la propaganda oral (cf. Seoane y Saiz, 1996: 151 ss.). Tampoco la episteme obrera es un bloque unitario: anarquistas y socialistas se enfrentan constantemente, pero comparten el objetivo de destruir la sociedad capitalista. No es de extrañar, pues, que la importante revista anarquista *Solidaridad Obrera*, órgano de la CNT, se dirija en 1908 a posibles lectores socialistas desde una conciencia de clase compartida y desde una preocupación también común por la apatía de los trabajadores de la época: “no dudamos que en lo que nos es común –la lucha de clases- hemos de coincidir siempre, contribuyendo a levantar el espíritu, algo adormecido, de los trabajadores” (cit. por Seoane y Saiz, 1996: 160).

1.2. Desde la publicación del estudio clásico de Guillermo Díaz-Plaja (1951) suele aceptarse la contraposición entre “modernismo” y “noventa y ocho” como la de dos tendencias literarias de la España finisecular: el modernismo sería un movimiento preocupado por cuestiones puramente estéticas, mientras el “noventa y ocho” se caracterizaría por sus mayores intereses sociales y políticos. El término “episteme modernista” cuestiona esta distinción que resulta equívoca. Tanto noventayochistas como modernistas compartieron una misma estética: el modernismo. En la época de fin de siglo, tanto unos como otros fueron llamados modernistas, si bien es cierto que los luego llamados “noventayochistas”, además de una estética modernista, poseían una ideología política que era ajena a otros escritores. Al denominar “episteme modernista” a la episteme en la que se integran todos estos autores se han querido subrayar dos aspectos.

En primer lugar, el término “modernista” hace referencia a una estilización de lo moderno, a una radicalización del programa cultural de la modernidad tal como había sido diseñado por el racionalismo y el positivismo decimonónicos. El modernista considera que el moderno ha realizado insuficientemente la modernidad. De ahí que

señale críticamente los ámbitos en los que la tradición ilustrada y racionalista no ha sido emancipadora sino represiva.

El segundo aspecto a tener en cuenta en relación con el término episteme modernista es que la denominación “modernista” sugiere que se trata de una episteme en cuya identidad es decisiva la dimensión estética. Lo que caracteriza al giro cultural y literario de la última década del siglo XIX en España no son tanto los temas como las nuevas formas expresivas. En realidad, problemas como la educación intelectual y moral del país, su modernización científica y técnica, las cuestiones sociales, los conflictos coloniales o la regeneración individual y colectiva ya habían sido tratados por los escritores de la Restauración⁹. En sus ensayos sobre Baroja, Ortega indicó que los “Hércules bárbaros” que irrumpen en España a finales de siglo, y entre los que destaca a Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz y Baroja (cf. 1912, VII, 286) fueron sobre todo los creadores de un nuevo lenguaje. A la luz de la filosofía de la mitología de Schelling, Ortega consideró que este lenguaje era, en principio, un mero “balbucir” (como lo fueron todos los lenguajes de Babel en su origen). Y recuerda muy oportunamente que se llamó a estos autores con toda propiedad “modernistas” (1912, VII, 287) porque su modernidad era un arma contra el casticismo. Utilizaban, pues, lo moderno en su momento negativo, de destrucción de la tradición.

Como se ha indicado, la episteme modernista surge en el contexto de una crisis de legitimidad de la Restauración. La crisis de legitimidad de la Restauración comenzó probablemente antes de 1898, tal vez en 1897, con el asesinato de Cánovas, fundador y principal valedor del régimen. Desde entonces, la Restauración comienza a aparecer como un sistema político incapaz de expresar la complejidad social del presente en España y como un sistema cultural en el que no se pueden articular con fluidez las nuevas tendencias finiseculares europeas. Estas disonancias pueden articularse en dos grandes movimientos dialécticos, decisivos para comprender el surgimiento de la episteme modernista: la dialéctica legalidad/legitimidad y la dialéctica inclusión/exclusión.

La dialéctica legalidad/legitimidad se entiende como confrontación entre una legalidad estable (que se refleja en la vigencia de la Constitución de 1876 hasta el golpe de Primo de Rivera en 1923) y una legitimidad inestable, que será el objeto de crítica de los nuevos pensadores y escritores. En la crítica de esa legitimidad pueden observarse,

⁹ Cf. sobre este aspecto Romero Tobar (1998).

al menos, cuatro grandes esferas de ruptura entre los representantes de la episteme modernista y el orden cultural de la Restauración: a) en la esfera política, la nueva episteme se caracteriza por la crítica de la Restauración como sistema; b) en la esfera literaria, por la crítica del realismo y el naturalismo en narrativa y del romanticismo en poesía; c) en la esfera filosófica, por una crítica de la antropología racionalista desde perspectivas voluntaristas y sensualistas, y de la epistemología positivista desde posiciones escépticas; d) en la esfera de la conciencia religiosa, hay una crítica radical de la tradición católica que se manifiesta en formas tan diversas como el influjo de la teología protestante en Unamuno, el anticlericalismo de Baroja y el primer Maeztu o el laicismo de Ortega.

En cuanto al otro movimiento dialéctico, el expresado en los términos inclusión/exclusión, resulta fundamental para ubicar la episteme modernista en el contexto social de la época. Con los dos polos de la dialéctica cabe identificar a las otras dos formaciones epistémicas: mientras la episteme decimonónica representa la inclusión en la Restauración, la episteme obrera representa a sectores sociales definitivamente excluidos de ella. Desde la obra de José Carlos Mainer (1975, 1987) parece claro que lo que aquí se denomina “episteme modernista” encuentra sus raíces sociales en una “pequeña burguesía” que no puede identificarse con la “gran” burguesía conservadora ni con el movimiento obrero. Se trata de profesionales medios, pequeños comerciantes o trabajadores privados que luchan por su reconocimiento social (cf. Villacorta Baños, 1989) y que configuran un “circuito de lectores” (Mainer) en el que tendrá acogida la obra de los nuevos escritores, expresada a través de artículos periodísticos y obras literarias en principio “informales” como novelas o ensayos. Los miembros de la episteme modernista transitan constantemente entre los dos polos de la relación dialéctica inclusión/exclusión. Critican la Restauración sin atreverse a participar en una ruptura brusca, “revolucionaria”, con ella. Evidencian así una falta de espacio social que el pensamiento político de la episteme modernista tratará de remediar.

Los principales temas de dicho pensamiento se esclarecen en el contexto que se acaba de describir: el carácter central de la nación como elemento articulador de una sociedad que en sus fuertes antagonismos aparece como “invertebrada”, según el conocido término de Ortega; la labor de la educación como mediadora entre el inmovilismo y la revolución; la valoración del individuo que se hace a sí mismo a través de una voluntad fuerte, frente a concepciones más espiritualistas o colectivistas del hombre; la importancia que se concede a las actitudes de ruptura estética, que, sin

embargo, carecen de correlato en el plano político. Se produce así el cortocircuito entre estética y política propio de la nueva episteme: la estetización del discurso político, su frecuente reducción a lo que Ortega denominó –sin reconocerse en ello– “fraseología”, acaba a menudo por inutilizarlo.

En este contexto, Nietzsche ofrece a los nuevos escritores un pensamiento que sin comprometerse con actitudes revolucionarias socialistas, comporta una fuerte crítica de las más diversas tradiciones culturales del pasado: el cristianismo, el racionalismo ilustrado, el positivismo en su aspecto de devoción por la ciencia o el propio socialismo.

2. Los tópicos del primer nietzscheísmo español: voluntarismo, individualismo y anarquismo.

“Yo no podría vivir en un pueblo como éste: mi espíritu inquieto se ahogaría en este ambiente de foscura, de uniformidad, de monotonía eterna... ¡Esto es estúpido! La austeridad castellana y católica ahoga a esta pobre raza paralítica. Todo es pobre, todo es opaco, todo es medido. Aun los que se llaman demagogos son en el fondo unos desdichados reaccionarios. No creen en un dogma religioso, pero conservan la misma moral, la misma estética, la misma economía de la religión que rechazan... Hay que romper la vieja tabla de los *valores morales*, como decía Nietzsche”.

(*La voluntad*, AOE, I, 336).

En 1941, a través de un artículo publicado en *El Pueblo Gallego* de Vigo¹⁰, recordaba Azorín sus ya lejanos tiempos de nietzscheano en el Madrid finisecular, en compañía de Pío Baroja y Ramiro de Maeztu. De entre los diversos aspectos evocados por el escritor levantino, quizá puedan destacarse algunos de cierta relevancia para bosquejar una imagen de aquel incipiente nietzscheísmo español. En primer lugar, Azorín considera a Nietzsche como guía del grupo ideológico que él formaba junto a Baroja y Maeztu. Indica así mismo que los miembros del grupo no leyeron, en un primer momento, directamente a Nietzsche sino que lo conocían a través de la obra de Henri Lichtenberger. Por último destaca a Maeztu como “el más exaltado” nietzscheano

¹⁰ Cf. “Nietzsche en España”, en *El Pueblo Gallego*, 18 de febrero de 1941. Recogido en la antología de Gonzalo Sobejano “Reflejos en el mundo hispánico”, en *Revista de Occidente*, nn. 25-26 (1973), pp. 256-257.

entre los jóvenes escritores¹¹. Estas notas retrospectivas ilustran la manera en que Nietzsche empezó a ser un significado protagonista del ambiente cultural de la época y la decisiva influencia que alcanzó su pensamiento en la llamada “generación del 98”, por utilizar un término querido por Azorín, que siempre se reconoció en él. La expresión “guía ideológico” enfatiza en concreto la importancia de esa influencia, situándola en una posición de prioridad en relación con la de cualquier otro intelectual extranjero¹².

La imagen de Nietzsche que asimilaron estos escritores no era el resultado de una lectura aséptica o diletante. Muy al contrario, estaba mediada por circunstancias e influencias bastante determinadas, al margen de las cuales nunca se podría esclarecer el sentido real de esta peculiar reapropiación de la obra nietzscheana. En primer lugar, tal como señala Azorín en 1941, los intérpretes de Nietzsche desempeñaron inicialmente un papel tan importante o más que el del propio pensador en la recepción de su filosofía. En este aspecto hay que destacar ciertamente al ya mencionado Lichtenberger, con su obra *La philosophie de Nietzsche*, publicada en 1898 y que fue leída de inmediato con avidez por los primeros nietzscheanos españoles¹³. No obstante, tampoco conviene olvidar la obra de Max Nordau *Entartung*, cuya versión francesa, *Degenerescence* (1895), era considerada en 1899 por Baroja como el libro que introdujo a Nietzsche en España (cf. PBO, XVI, 802). De signo netamente opuesto al de Lichtenberger, que era un ferviente admirador de Nietzsche, el libro de Nordau no tuvo un influjo tan permanente entre los nuevos literatos, pero sirvió para iniciar una polémica sobre el

¹¹ Con esta valoración coincidía Baroja ya en 1900, cuando en un artículo publicado en *L'Humanité Nouvelle* se refiere a “Ramiro de Maeztu, auteur du livre *Vers une autre Espagne*, enfant terrible, adepte ardent de Nietzsche et défenseur de toute espèce de paradoxes” (P. Baroja: “Chronique des lettres espagnoles”, en P. Baroja: *Hojas sueltas*, Prólogo y notas de Luis Urrutia Salaverri, Caro Raggio, Madrid, 1973, t. II, p. 30). Los encargados de la última edición de *Obras Completas* de Baroja, muy meritoria en muchos aspectos, tomaron la muy discutible decisión filológica de traducir el artículo. Correspondencia de la cita en PBO, XVI, 907.

¹² La apreciación no es casual ni aislada en la obra de Azorín, quien, ya en 1913, en su famoso artículo “La generación de 1898” se había referido a Nietzsche como el influjo extranjero más importante de su generación, junto a Gautier y Verlaine (cf. AOE, II, 997). Por lo demás, la crítica se ha pronunciado en términos similares sobre el tema desde hace mucho tiempo. La expresión “guía ideológico” para referirse a Nietzsche en relación con la generación del 98 ya fue utilizada por Pedro Salinas (1935: 31). Guillermo Díaz-Plaja (1951: 75 ss.) reconoce también el carácter decisivo de la influencia de Nietzsche. Donald Shaw (1977: 30) señala que tal influjo debe colocarse en segundo lugar, inmediatamente después del de Schopenhauer. Naturalmente, la presencia de Nietzsche en la obra de los noventayochistas fue minuciosamente estudiada por Gonzalo Sobejano (1967).

¹³ Azorín no dejó de referirse laudatoriamente a esta obra. En *La voluntad* reproduce un largo párrafo de ella (cf. AOE, I, 340-341 y la nota de E. Inmann Fox al texto de la edición preparada por él mismo de *La voluntad*, Castalia, Madrid, 4ª ed., 1982, p. 221. Compárese con HL, 162). En un artículo de 1903, Martínez Ruiz habla de la “información amena y exacta” de Lichtenberger sobre Nietzsche (cf. JMR, 215). Baroja también conocía el libro de Lichtenberger y se refiere a él en su primer artículo sobre Nietzsche, del año 1899 (cf. PBO, XVI, 803).

pensamiento de Nietzsche, que ya a partir de esa primera exposición comenzó a suscitar apasionadas adhesiones y furibundos ataques.

Además de estos filtros interpretativos, es igualmente necesario tener en cuenta una serie de coordenadas ideológicas que determinan el marco intelectual en el que se inscribe la reflexión sobre la filosofía nietzscheana. Ante todo, la percepción de Nietzsche en los modernistas se orienta en dos sentidos relacionados y complementarios: un sentido existencial-metafísico y otro cultural-político. Nietzsche es leído como el autor capaz de ofrecer una alternativa a la metafísica cristiano-occidental. Desde esta perspectiva se enfatizan su vitalismo, su ficcionalismo y sus proyecciones antropológicas. Pero no menos relevante que todo ello es la posibilidad de aplicar esta metafísica al análisis crítico de la realidad política y cultural española: su capacidad de generar propuestas políticas y morales para la problemática del país en ese momento. Se explican así las simpatías suscitadas en los escritores por el anarquismo y el aristocratismo nietzscheanos, que permiten una propuesta revitalizadora para la cultura y una crítica de los valores políticos y las “enfermedades” administrativas de la Restauración, desde su parlamentarismo ineficaz a su caciquismo congénito. El nietzscheísmo de principios de siglo se articula así dentro de un regeneracionismo más amplio y engrosa así de manera determinante la ideología pequeño-burguesa propia de la episteme modernista.

Finalmente, es preciso señalar una última circunstancia decisiva para comprender el nietzscheísmo de estos escritores. Se trata de literatos que experimentan notables crisis ideológicas en torno al tránsito de siglos. En sentidos diferentes, Azorín, Baroja y Maeztu evolucionan desde un regeneracionismo progresista con tendencias anarquistas hacia posiciones más conservadoras. En el caso de Azorín, el proceso de cambio de postura tiene un correlato simbólico en el progresivo cambio de firma de Martínez Ruiz, que inicialmente simultanea sus propios nombre y apellidos con el seudónimo que le hará famoso, hasta firmar ya sistemáticamente todas sus obras como Azorín desde 1905 (*Los pueblos*). Es lugar común entre los azorinistas afirmar que este cambio no es meramente anecdótico o estético sino que ejemplifica metafóricamente la sustitución de anarquista Martínez Ruiz por el protagonista de alguna de sus primeras novelas, Antonio Azorín, personaje escéptico y despolitizado, al que una progresiva abulia lleva a abandonar cualquier tipo de compromiso social¹⁴. Análogamente, Baroja

¹⁴ Refiriéndose a esta cuestión, afirmaba José María Valverde (1972: 38): “No hay aquí, pues, un mero cambio de firma sino una línea divisoria en la personalidad literaria de este autor”. Suscriben una postura

evoluciona desde las preocupaciones sociales de sus novelas de principio de siglo hacia un individualismo más inconformista que el de Azorín pero igualmente indiferente en cuestiones políticas. Por último, la evolución de Maeztu acaba siendo mucho más abrupta. El anarquismo y anticlericalismo de su juventud, más radicales que los de sus compañeros, darán paso, tras una etapa de transición liberal-socialista, a un catolicismo extremo y antidemocrático, que inspiraría a la derecha española más reaccionaria¹⁵. En todos los casos, Nietzsche es acogido con entusiasmo en los momentos iniciales, adquiriendo pronto la categoría de máximo mentor, pero su influencia se diluye a medida que las crisis avanzan, salvo en el caso de Maeztu, en cuya obra madura se mantendrá un paradójico nietzscheísmo analítico, puesto al servicio de una demolición católica de la modernidad¹⁶.

De acuerdo con estos presupuestos, las siguientes páginas abordarán, en primer lugar las fuentes de la lectura modernista de Nietzsche y luego la presencia del filósofo alemán en los textos de los escritores españoles, con el fin de especificar las afirmaciones generales que se acaban de exponer.

2.1. Max Nordau publicó su libro *Entartung* en 1893, pero, como ya se ha indicado, en España sólo adquirió resonancia a partir de su traducción francesa (*Degenerescence*) en 1895. El libro de Nordau expresaba de una forma casi militante la reacción positivista y racionalista ante las tendencias estéticas de vanguardia que

similar con distintos matices Fox (1976), Blanco Aguinaga (1970) y, claro está, el propio Valverde (1971) en su monografía más amplia sobre Azorín. Contra ellos polemiza Manuel M. Pérez López (1993) para quien la crisis fundamental de Azorín se produce entre 1898 y 1899 y la actitud “azoriniana” domina ya obras firmadas aún por J. Martínez Ruiz.

¹⁵ Sobre la evolución ideológica de Maeztu, cf. el completo, riguroso y lúcido estudio de José Luis Villacañas (2000). Hasta la aparición del libro de Villacañas, la obra de referencia global sobre el pensamiento de Maeztu seguía siendo la de su incondicional seguidor católico Vicente Marrero (1955), que distinguía tres periodos en la evolución del pensador alavés: infierno (comienzos modernistas y nietzscheanos), purgatorio (transición liberal) y paraíso (catolicismo final). La mera nomenclatura resulta ya suficientemente significativa.

¹⁶ No falta literatura sobre el influjo particular de Nietzsche en cada uno de estos tres pensadores. La influencia nietzscheana ya fue subrayada en estudios primerizos sobre Baroja como los de Hans Demuth (1939) o Carmen Iglesias (1963). El mejor estudio sobre el tema, junto al de Sobejano es, sin embargo, el muy reciente de Saz Parkinson (2011), quien ofrece un completo estado de la cuestión, señala oportunamente la tensión entre el influjo de Schopenhauer y el de Nietzsche e indica como aspectos más relevantes del influjo de Nietzsche la crítica de la democracia y el “culto del yo”. En relación con Azorín, Anna Krause (1947) llegó a interpretar su impulso intelectual básico como una aplicación de la idea nietzscheana del filósofo como educador. Intérpretes posteriores, como Roberta Johnson (1986) o Francisco Javier Martín (2000) han desplazado la cuestión del influjo de Nietzsche en Azorín del tema metafísico, ético y político de la voluntad al de la creación literaria en el contexto de un nihilismo asumido, caracterizado por la disolución de los conceptos tradicionales de sujeto y mundo. Maeztu, como ya se ha dicho, tuvo siempre fama de nietzscheano y aunque Marrero (1955: 144 ss.) vea en su nietzscheísmo sólo un pecado de juventud o Fox (1977) considere que el influjo termina en 1901, Abellán (1972) llega a subsumir todo el pensamiento de Nietzsche bajo el rótulo nietzscheano de “voluntad de poder”. La idea de que el influjo de Nietzsche en Maeztu se mantiene con firmeza en su madurez se ha defendido en otro trabajo (cf. Ruiz Serrano, 2001).

constituían la llamada sensibilidad “fin de siècle” y en las que cabían desde los poetas simbolistas franceses hasta los residuos del último romanticismo (Wagner) pasando por los prerrafaelitas, Ibsen o Nietzsche, sólo por citar ejemplos decididamente heterogéneos. Quizá el único y frágil elemento capaz de unir todas estas sensibilidades era la actitud crítica ante el racionalismo como ideología ética y estética. Ello explica que en España la obra tuviera especial predicamento entre los krausistas que habían detectado en algunos movimientos finiseculares aspectos “místicos” e “irracionalistas” nocivos para su tarea de “ilustración” del país.

Entartung fue dividido por su autor en cinco libros. El primero de ellos, titulado “Fin de siècle”, presentaba el contexto general de las problemáticas tratadas. El segundo, “El misticismo”, agrupaba bajo ese epígrafe a los prerrafaelitas, Tolstoi y Wagner. En el libro tercero, “El egotismo”, cabían los parnasianos, Ibsen y Nietzsche entre otros. En un cuarto libro dedicado a “El realismo” se estudiaba este movimiento literario en Francia y Alemania con especial atención a la figura de Zola. Por último, en el quinto libro, titulado “El siglo XX”, el autor hacía algunas reflexiones conclusivas y aventuraba posibles perspectivas futuras. La tesis central de la obra de Nordau era que la actitud “fin de siècle” indicaba, más que el nacimiento de una nueva sensibilidad cultural, el síndrome de dos estados patológicos: la degeneración (que da título al libro) y la histeria (MN, I, 28). La histeria atañe más bien al público de las nuevas tendencias que a los mismos artistas (MN, I, 41); de ahí que lo relevante para comprender la obra de estos últimos sea la degeneración. Dicha patología consiste en una “desviación enfermiza de tipo primitivo” (MN, I, 28). Tal desviación se distingue de evoluciones y variaciones normales en que no tarda en ser atacada por la esterilidad. Nordau enuncia una serie de “estigmas intelectuales” de los degenerados muy significativa: locura moral, que conlleva egoísmo e impulsividad; emotividad excesiva; abatimiento intelectual propenso al pesimismo; aversión hacia toda acción; afición al ensueño vano; “estar torturados por la duda” y misticismo (cf. MN, I, 31 ss.). Nordau reconoce que entre los degenerados puede haber algún hombre con talento pero en ningún caso genios y su ejemplo ha de considerarse culturalmente nocivo.

Como se ha indicado, Nietzsche fue incluido por Nordau en el capítulo dedicado al egotismo. Nietzsche es su filósofo y representa la divinización de la palabra hueca e incoherente, “el incensamiento del crimen, la lujuria y la enfermedad” y “la glorificación del hombre que *quiere*, que es *libre* de Ibsen” (MN, II, 268). La enfermedad está en la misma base de la obra nietzscheana, pues su autor es “demente de

nacimiento sin error posible” (MN, II, 324). El “hombre que quiere y es libre”, el superhombre es descrito por Nordau en términos que no serán extraños al lector de Baroja y ni al del propio Ortega: “el carnicero errante que asalta a los hombres más débiles, para satisfacer voluptuosamente en ellos sus instintos de matanza y destrucción” (MN, II, 286 s.)¹⁷. Éste es el tipo de hombre que Nietzsche creía encontrar en algunas culturas primitivas. Ahora bien, según Nordau, dicha creencia entraba en contradicción con las investigaciones arqueológicas y prehistóricas más rigurosas, las cuales señalaban que casi todos los pueblos primitivos fueron regidos por morales altruistas como el budismo. Más en concreto, el germano, en quien Nietzsche veía la “bestia rubia”, era un pacífico labrador. A estas objeciones antropológico-históricas habría que añadir otras de tipo filológico. Nordau consideraba poco riguroso el análisis de las oposiciones “Gut/Schlecht” y “Gut/Böse” en *La genealogía de la moral* y añadía que, aunque antiguamente significaran lo que Nietzsche propone, toda palabra evoluciona con el tiempo y no hay que exigirle que mantenga su significado originario. Tampoco convencieron a Nordau los argumentos “biológicos” de Nietzsche. Los hombres que dan rienda suelta a sus instintos no pueden ser el ideal del tipo sano; son enfermos desde el principio o llegarán a serlo (MN, II, 291). Después de todas estas críticas, sólo podía quedar la cuestión de la posible originalidad de Nietzsche, que también es resuelta de manera negativa. Nietzsche no tiene nada de original: su individualismo ya había sido anticipado por Max Stirner (a quien Nordau obsequia con el título de “hegeliano rabioso”), Barrès, Wilde e Ibsen (MN, II, 307) y su filosofía de la voluntad es un mero plagio de la de Schopenhauer (MN, II, 309).

Las conclusiones de Nordau son del todo acordes con estas premisas. En Nietzsche hay una aberración moral innata: la inversión de los instintos sanos en sus contrarios (MN, II, 318). Se trata de un hombre atacado por el sadismo en el más alto grado, de ahí la utilización de términos como lascivia, voluptuosidad o lujuria (MN, II, 320 s.). Su estilo aforístico e inconexo revela, en fin, misticismo y delirios de grandeza. Por todo ello, sus discípulos deberían ser marcados “con el hierro enrojecido que les conviene: el de histéricos e imbéciles” (MN, II, 325). Nordau concluye que el hecho de que un loco furioso haya podido pasar en Alemania por filósofo es “una gran vergüenza para la vida intelectual alemana de nuestro tiempo” (MN, II, 354).

¹⁷ Sin duda Baroja se inspiró en esta definición cuando veía en el superhombre el “carnívoro voluptuoso errante por la vida” (PBO, XIII, 120), fórmula que impresiona a Ortega en su ensayo sobre el escritor donostiarra (1915, II, 251).

Algo más tardía que el libro de Nordau, la monografía de Henri Lichtenberger (*La philosophie de Nietzsche*, París, 1898) cumplía sobradamente los requisitos para ser una buena obra introductoria del pensamiento de un filósofo confusamente conocido por entonces en España, sólo a través de comentarios y traducciones francesas. Lichtenberger, germanista de formación filológica, mantuvo un estrecho contacto con Elisabeth Förster-Nietzsche, quien prologó la traducción alemana de su libro en 1899. Un progresivo radicalismo conservador llevó a Lichtenberger a exigir la devolución de Alsacia y Lorena antes de la Gran Guerra a defender el “rapprochement”, en principio bienintencionado, en los años 20, mostrar más tarde su admiración por el nacionalsocialismo alemán y ser partidario finalmente de la “colaboración” tras la derrota de 1940¹⁸. No puede decirse, sin embargo, que estos excesos ideológicos estuvieran presentes en su trabajo de 1898. El libro estaba ampliamente documentado con referencias a la reciente edición alemana de las *Obras Completas* de Nietzsche, preparada –es decir, manipulada– por su propia hermana, y poseía un carácter fundamentalmente expositivo, muy indicado para satisfacer las pretensiones de información abundante de los interesados en el tema. También se ofrecían los datos más relevantes de la vida de Nietzsche y se dedicaba un capítulo a su “carácter”, aspectos muy relevantes en el caso de un filósofo que había alcanzado buena parte de su renombre inicial más por los avatares de su vida que por el contenido de sus obras.

Lichtenberger insistía, por lo tanto, en la necesidad de tener en cuenta que el pensamiento de Nietzsche era menos un conjunto de verdades abstractas que el reflejo de un carácter individual. La filosofía de Nietzsche era, ante todo, “la historia de su alma” (HL, 5). Lichtenberger mostraba un Nietzsche dominado por la pasión en la búsqueda de la verdad, que él veía presente tanto en el intenso protestantismo de su infancia como en el ateísmo de su madurez. Resaltaba también su talento artístico, su sensibilidad musical y su noble estilo literario. Todas estas cualidades ilustraban la peculiaridad de su filosofía. El intérprete francés sólo consideraba específicamente filosófica la producción nietzscheana entre 1879 y 1889, es decir, los años posteriores a su etapa de profesor en Basilea hasta el ataque que le produjo la enajenación mental. Hasta 1879 habría tenido lugar lo que Lichtenberger llama la “emancipación intelectual” de Nietzsche, tras haber asimilado y luego abandonado los influjos de

¹⁸ Cf. Le Rider (1999: 28 ss.).

Schopenhauer y Wagner. El carácter de *Erzieher* que Nietzsche otorga a Schopenhauer es subrayado por Lichtenberger y de ello tomarían buena nota Baroja y Martínez Ruiz.

Aunque Lichtenberger reconoce que el estilo de Nietzsche es ensayístico y disperso, sostiene la posibilidad de contemplar su filosofía sistemáticamente. Rechaza las interpretaciones que dividen la filosofía nietzscheana en un periodo “positivista” (*Aurora* y *La gaya ciencia*) y otro místico, presidido por el *Zarathustra* (HL, 92n.) y prefiere considerar el pensamiento de Nietzsche como un sistema constituido por dos partes: la parte negativa, consistente en la crítica del hombre actual, y la parte positiva, consistente en la formulación de las doctrinas del superhombre y del eterno retorno (HL, 98). Este esquema también será decisivo en la lectura modernista de Nietzsche.

Como corolario de la doctrina de la afirmación de la vida por el superhombre, Lichtenberger exponía la teoría del eterno retorno con un importante acopio de citas correspondientes a material no publicado en la vida lúcida de Nietzsche, completamente inasequible, por entonces, para los lectores españoles. Lichtenberger dedicaba un capítulo final a defender a Nietzsche de dos tipos de objeciones: las de los que le achacaban errores científicos y la de los que consideraban su obra moralmente perniciosa. Las primeras críticas no serían correctas porque Nietzsche nunca pretendió establecer verdades objetivas y científicas sino síntomas de su época. En cuanto al impacto moral del individualismo de Nietzsche, lejos de ser pernicioso podía ser favorable como correctivo a una época tendente a impregnar de colectivismo todas las facetas de la vida.

La lectura de Nietzsche realizada por Lichtenberger fue rápidamente asimilada por los noventayochistas, en especial por Martínez Ruiz y Baroja. Las ventajas y posibilidades de asimilación que para ellos presentaba resultan bastante evidentes. Al exponer la filosofía de Nietzsche como un sistema se facilitaba el trabajo de entenderla globalmente. Plantear el pensamiento de Nietzsche como un problema de crisis de la cultura, con una valoración inversa a la de Nordau, permitía entroncar con las preocupaciones intelectuales propias de los escritores españoles. No hay que olvidar tampoco que éstos admiraban ya la filosofía de Schopenhauer y la posibilidad de encontrar un pensador capaz de ofrecer alternativas al pesimismo schopenhaueriano, estableciendo a la vez una continuidad, resultaba sugerente.

Por lo demás, aspectos concretos del libro de Lichtenberger causaron un fuerte impacto en los entonces jóvenes literatos. Las páginas dedicadas a la figura del sacerdote (HL, 110 ss.) podían reforzar sus tendencias anticlericales y su crítica a la

iglesia católica como elemento oscurantista en la cultura española. La figura de Nietzsche como insobornable amante de la verdad (HL, 16) ejerció notable fascinación¹⁹. Además, Lichtenberger permitía establecer semejanzas entre Nietzsche y Darwin (cf. HL, 122), una asimilación decisiva para entender el nietzscheísmo del 98. Subraya la crítica de la compasión y la piedad en Nietzsche (HL, 121 ss.), aspecto que impresiona, muy negativamente en un principio, a Baroja y que es asumido por Maeztu. La detenida exposición del eterno retorno (HL, 160 ss.) será determinante en la idea que Martínez Ruiz se haga de este concepto, uno de los que más le vincula a Nietzsche²⁰. En fin, al presentar como aspectos clave de la ideología nietzscheana “el individualismo intransigente, culto del yo, la hostilidad al Estado y la protesta contra el dogma de la igualdad” (HL, 154), exponía unos ideales políticos asumidos en buena medida por Baroja.

Obras como las de Nordau y Lichtenberger y traducciones francesas de textos nietzscheanos suplieron inicialmente la falta de versiones castellanas de los libros de Nietzsche. Gonzalo Sobejano (1967) documentó en su momento cómo la introducción del pensador alemán en España se produce en un primer momento a través del círculo de Joan Maragall, en Barcelona, hacia 1893. Más tarde se consolida el interés por Nietzsche en Madrid y, por último, se constituye un tercer foco de recepción en Valencia, ya entrado el siglo XX. La primera traducción de Nietzsche al español, la de Juan Fernández de *Así habló Zaratustra*, data de 1900. En los años siguientes se multiplicaron las traducciones en Madrid, Barcelona y Valencia, como puede observarse en el cuadro de la página siguiente, elaborado a partir de la información de Sobejano y que no pretende ser exhaustivo. Por regla general, las traducciones eran de escasa calidad y muy pocas veces directas del alemán (solían tomarse como modelos traducciones francesas).

La diferente actitud ante la filosofía de Nietzsche ejemplifica oportunamente la sectorialización de la literatura española consignada en el apartado anterior. Desde el principio, la toma de postura ante Nietzsche no estuvo regida por parámetros convencionales de conservadurismo o progresismo. Fue más bien rechazado en bloque

¹⁹ Por ejemplo, en Baroja, quien en 1901 escribe: “ante la convicción de haber encontrado la verdad, Nietzsche lo sacrificaba todo. En lo íntimo del poeta-filósofo, que se jactaba de ser immoralista, latía el alma de un puritano” (PBO, XVI, 965 s.).

²⁰ Valga como ejemplo el pasaje de *La voluntad* mencionado en la nota 13 y que se ocupa precisamente de la teoría del eterno retorno. Este pasaje pertenece a los póstumos de Nietzsche y Martínez Ruiz sólo pudo conocerlo a través de Lichtenberger.

por el sector que se ha denominado “episteme decimonónica” y asumido también con bastante unanimidad por los modernistas. Sobejano (1967: 153 ss.) ilustró

Primeras traducciones de Nietzsche en España.

Año.	Libro.	Traductor.	Editorial.	Ciudad.
1900	Za	Juan Fernández.	La España Moderna.	Madrid.
1900	CI	José Luis García Robles.	No consta.	Madrid.
1901	NT	Luis J. García de Luna.	Rodríguez Serra.	Madrid.
1901	MBM	No consta.	La España Moderna.	Madrid.
1902	GM	No consta.	La España Moderna.	Madrid.
1902	HH	No consta.	La España Moderna.	Madrid.
1902	A	Luciano de Martín.	La España Moderna.	Madrid.
1902	AC	Luis J. García de Luna.	Rodríguez Serra.	Madrid.
1903	AC	Pompeyo Gener.	M. Torío.	Barcelona.
1904	CW	Luciano de Martín.	La España Moderna.	Madrid.
1905	GC	Luciano de Martín.	La España Moderna.	Madrid.
1905	Za	Antonio Palau.	F. Badía.	Barcelona.
1905	MBM	Antonio Palau.	F. Badía.	Barcelona.
1905	HH	Luis Casanovas.	F. Badía.	Barcelona.
1906	Za	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	GM	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	A	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	GC	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	AC	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	CW	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	MBM	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1906	CI	Pedro González-Blanco.	F. Sempere.	Valencia.
1907	HH II	Eduardo González-Blanco.	La España Moderna.	Madrid.
1907	AC	No consta.	F. Granada.	Barcelona.

suficientemente los reparos, cuando no indiferencia, hacia Nietzsche de Valera, Galdós o Clarín. No menos significativa es la posición del republicano, liberal y krausista Nicolás Salmerón en su ya mencionado prólogo a la traducción, también suya, de *Entartung* de Max Nordau.

Salmerón presenta a Nordau como “uno de los que en Europa enarbola con más brío la bandera de la regeneración moral por la ciencia” (MN, I, vii) y se apresura a aplicar los esquemas “degenerados” a los nuevos literatos españoles: “También ellos creen representar el porvenir, se tienen por furibundos anarquistas, proclaman la soberanía del yo, arremeten contra los viejos moldes, tienen en sus almas creyentes rebeldías de ateo, sueñan con Ibsen, repiten las frases “profundas” de Nietzsche, adoran a Tolstoi, glorifican a Wagner; pero todo esto permanece en estado pasivo, no se traduce en obras estéticas y literarias” (MN, I, xiii). Concluye Salmerón desenmascarando “el

antifaz engañoso de “modernismo” con el que disfrazan los literatos del decadentismo sus tendencias reaccionarias” (MN, I, xvi). La mera literalidad de estos fragmentos expresa ya una firme toma de postura, no sólo ante los portavoces de la nueva mentalidad europea sino ante sus seguidores españoles. Por una parte, se perfila con claridad la posición desde la que son criticados los nuevos literatos: un racionalismo ilustrado y positivista, apoyado en las nociones de ciencia y moralidad, baluartes de las ideas de progreso y optimismo en la labor emancipadora de la cultura. No menos claros parecen los defectos achacados desde esa perspectiva a los jóvenes escritores. En un plano estético resultan espurios, su voluntad de innovación nunca es coronada por una gran obra. En un plano político son reaccionarios, su crítica al racionalismo imperante se interpreta como un retorno a un misticismo oscurantista y romántico que desmiente los logros de un siglo de progreso.

2.2. Frente al ideario de progresismo y racionalismo expuesto en las páginas que se acaban de comentar, el punto de partida de la ideología nietzscheana española de tránsito de siglos podría encontrarse en el *voluntarismo* que asumen por regla general los jóvenes escritores. El término remite a dos aspectos de la filosofía de Schopenhauer que condicionan la lectura de Nietzsche en el ámbito modernista: la tesis del primado de la voluntad sobre la inteligencia, entendida en el sentido de que la inteligencia es algo subsidiario en relación con la voluntad y fundado en ella, y la tesis de que un excesivo ejercicio de la inteligencia puede llevar a la enfermedad de la voluntad. El conflicto voluntad/inteligencia es presentado tanto en el plano existencial (vida del individuo) como en el plano social y político (vida de la nación). En este último aspecto entronca con temáticas similares, como la de “abulia” de Ganivet, que favorecen su adaptación para el análisis del “problema de España”.

La raíz del primer nietzscheísmo español es, pues, schopenhaueriano y ello en una dirección muy concreta: Schopenhauer introduce una serie de problemas que Nietzsche permite resolver. Nietzsche corrige el pesimismo de Schopenhauer una vez que es asumido, transforma en afirmación la negación de la voluntad y es así el médico de la enfermedad de la voluntad. Maeztu, el noventayochista menos adscrito a este planteamiento, no deja de aludir, de modo muy schopenhaueriano, a “la vida del dolor universal, que durará hasta que los siglos se consuman y se haga pedazos el planeta” (RMO, II, 70) y también a la “música, el lenguaje de la voluntad” (RMO, II, 77). Sin embargo, las jerarquías estaban claras, ya en 1899, para el escritor alavés: “Grande fue

Maquiavelo, grande César, grande Napoleón, grande Mahoma, grande Schopenhauer, grande Max Stirner; grandes diversos precursores de Nietzsche, grandes muchos artistas literarios; mas colocados todos ellos junto al gran alemán, no forman sino un hilera de ceros a la izquierda” (RMA, 119).

No ocurriría lo mismo con el aún entonces J. Martínez Ruiz ni con Pío Baroja. Anna Krause (1947) reconstruyó el pensamiento del “pequeño filósofo” Azorín a partir del concepto de “filósofo como educador”, con el que Nietzsche se refirió a Schopenhauer en la tercera intempestiva. Krause entendía este concepto como principio formal, como tesis de que en Martínez Ruiz hay siempre un filósofo que educa, al margen de quien sea en concreto ese filósofo. La idea, sin embargo, puede orientarse en otra dirección, coincidente con la literal de la tercera intempestiva: Schopenhauer es el educador y Nietzsche es el discípulo. Ello quiere decir, en primer lugar, que Schopenhauer es el punto de partida y Nietzsche el resultado. Este planteamiento general adquiere una determinación mucho más concreta en *La voluntad* (1902). El tema expresado en el título de la novela remite a la cuestión ya mencionada del conflicto entre voluntad e inteligencia. Además, los dos protagonistas principales, Antonio Azorín y su maestro Yuste, ejemplifican de manera alegórica la relación educador/discípulo en términos Schopenhauer/Nietzsche: de la copiosa biblioteca del maestro Yuste destaca Martínez Ruiz tres volúmenes azules, en cuyo grueso lomo se lee “Schopenhauer” (AOE, I, 227), mientras que en el discípulo Antonio Azorín se registran las actitudes e ideas más nietzscheanas. El profundo schopenhauerismo de Yuste se manifiesta en un texto casi programático: “La sustancia es única y eterna. Los fenómenos son la única manifestación de la sustancia. Los fenómenos son mis sensaciones. Y mis sensaciones, limitadas por los sentidos, son tan falaces y contingentes como los sentidos mismos” (AOE, I, 229). El mundo, por lo tanto, como voluntad (única y eterna) y representación (ficticia). Yuste agrega a este marco general otros elementos schopenhauerianos: su músico predilecto es Rossini (AOE, I, 229), considera que el libre albedrío es un absurdo (AOE, I, 237) y adiestra a su discípulo en la doctrina de que “todo ha de acabarse disolviéndose en la nada” (AOE, I, 247).

Frente a este pesimismo cósmico de su maestro, Antonio Azorín reacciona, en primer lugar derivando del primado de la voluntad no su negación sino su afirmación, incluso a costa de la inteligencia: “evitando la reflexión y auto-análisis –matadores de la Voluntad- se conseguirá que la Voluntad resurja poderosa y torne a vivir... si quiera expensas de la inteligencia” (AOE, I, 321). Azorín coincide con Yuste en el diagnóstico

sobre la engañosa apariencia y fugacidad del mundo de la experiencia, pero considera que ese mundo debe ser asumido tal cual es. Por eso, en Toledo, símbolo del ascetismo secular castellano, grita poco después de haber apelado a Nietzsche: “¡Viva la imagen! ¡Viva el error! ¡Viva lo inmoral!” (AOE, I, 337). Igualmente coincide con Nietzsche el protagonista de *La voluntad* en considerar que el primer imperativo para el hombre es ser fuerte (AOE, I, 341). Sin embargo reconoce que la fuerza y la voluntad no son cosas que se puedan adquirir gratuitamente. Dependen directamente del carácter (en esto vuelve a Schopenhauer) y Antonio Azorín carece de ellas. Por eso, tras sus avatares nietzscheanos en Madrid, regresa finalmente a Yecla, donde se casa con una campesina más enérgica que él con quien comparte una vida gris y provinciana. De ahí que sea clásica la interpretación de *La voluntad* como un tránsito de Schopenhauer (Yuste) a Nietzsche (Antonio Azorín en un primer momento) que culmina finalmente en Montaigne (desengaño final de Antonio). Esto es correcto siempre que se tenga en cuenta que para Antonio Azorín “el escepticismo amable del amigo Montaigne era, amable y todo, un violento nihilismo” (AOE, I, 247). La inviabilidad de la solución nietzscheana condenaba al fracaso al protagonista y evidenciaba que un schopenhauerismo no rectificado llevaba a un callejón sin salida.

En Baroja, el influjo de Schopenhauer es temprano. Hay menciones a él desde 1890 (cf. PBO, XVI, 589), aunque los términos en que se expresaba Baroja entonces (afirma que Schopenhauer es más racionalista que Hegel) hacen pensar que no lo conocía de manera directa. La continuidad Schopenhauer-Nietzsche se amplía en el caso de Baroja hasta el punto de poder hablar de una secuencia Kant-Schopenhauer-Nietzsche. Es conocida la simpatía, ciertamente poco erudita y rigurosa, de Baroja hacia Kant, expresada en frases tópicas como aquella de *La sensualidad pervertida* en la que el protagonista afirma “Soy un fauno reumático que ha leído un poco a Kant” (PBO, VIII, 996) o en la menos famosa de *Silvestre Paradox*, “Kant era Kant y Schopenhauer su profeta” (PBO, VI, 696). Esta última aclara el sentido inicial de la secuencia referida. Schopenhauer es, para Baroja, el intérprete correcto de Kant. El Kant de Baroja es el Kant de Schopenhauer y es desde ahí desde donde los planteamientos se proyectan, aunque no siempre, hacia Nietzsche. La línea Kant-Schopenhauer-Nietzsche describe ante todo una progresiva transformación existencial del sujeto trascendental. Lo que entusiasma de Kant a Andrés Hurtado en *El árbol de la ciencia* es que una vez que su cerebro particular haya desaparecido no habrá espacio ni tiempo (PBO, VIII, 468), tesis

que resultaría extravagante a un kantiano ortodoxo²¹. El sujeto del giro copernicano ya no es un sujeto universal y lógico sino un sujeto individual y existencial. Las imágenes del mundo son así perspectivas individuales irreductibles que se dirimen una lucha de interpretaciones. Y esto ya es Nietzsche.

En 1902, el mismo año de *La voluntad*, publicaba Baroja *Camino de perfección*. Entre ambas novelas se han establecido numerosos paralelismos y también pueden encontrarse elementos comunes en relación con la temática que aquí se estudia. Fernando Ossorio, el protagonista, es un claro ejemplo de conflicto entre la voluntad y la inteligencia. Inicialmente su actitud y su ideología son netamente schopenhauerianas. El mundo es ante todo ficción y dolor: “El mundo de afuera no existe; tiene la realidad que yo le quiera dar. Y, sin embargo, ¡qué vida ésta más asquerosa!” (PBO, VI, 890). Y también en este caso, aunque no sea nombrado, Nietzsche aparecerá como correctivo de Schopenhauer. Cuando se traslada a Yécora, Ossorio tiene un objetivo muy claro: “esperaba que allí su voluntad desmayada se rebelase y buscara una vida enérgica” (PBO, VI, 936). No lo consigue en un principio, pero en Valencia se casa con la hija de un terrateniente que le reconcilia con la vida y le aparta de sus inclinaciones místicas. En su hijo recién nacido contempla la posibilidad de otra visión del mundo: “si aquella masa informe era una fiera humana, que lo fuese abiertamente, francamente, y por encima de la ley entrase a saco en la vida, con el gesto gallardo de una devastadora horda” (PBO, VI, 989).

Si Schopenhauer era el acompañante de Nietzsche en el tema del voluntarismo, Darwin cobraba gran importancia cuando se trataba de matizar la idea nietzscheana de vida. Darwin había caracterizado la vida natural como una constante lucha y en este aspecto encontraban los nuevos escritores su similitud con Nietzsche: selección de los mejores mediante el triunfo de los más fuertes²². Por otra parte, este aspecto también permitía enlazar con las doctrinas de Schopenhauer en *Sobre la voluntad en la naturaleza* y en el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*. Sin duda es Baroja quien muestra mayor entusiasmo por este paradigma. En su artículo “El éxito de Nietzsche” (1902) expone la doctrina en toda su crudeza: “El fuerte se come al débil

²¹ Ortega, menos ingenuo y formado en universidades alemanas, sabía que la cuestión no era tan sencilla y pudo escribir en el *Prólogo para alemanes*: “he sido y soy enemigo irreconciliable de este idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como fuera del espacio y el tiempo” (1934, OC8, 44).

²² En realidad, Nietzsche no sentía ninguna simpatía por Darwin en quien veía ante todo un exponente destacado de la tradición utilitarista anglosajona. No obstante, tanto en España como en Europa se asociaba con frecuencia a ambos pensadores.

¿no es esto? ¿Quién ha dicho esta verdad? ¿Darwin o Nietzsche? No sé. El caso es ser fuerte.” (PBO, XIII, 120). Es conocido, por lo demás, su entusiasmo por la fórmula darwiniana “struggle for life” a la que concede en un artículo una brutalidad digna de Shakespeare (PBO, XIII, 134) y cuya traducción española (“La lucha por la vida”) dará título a la más lograda de sus trilogías (1903-1904).

Darwin y Lamarck también están presentes en las ideas defendidas por el protagonista de *Antonio Azorín*, la novela que publica en 1903 Martínez Ruiz: “Las plantas, como todos los seres vivos, se adaptan al medio, varían a lo largo del tiempo en sus especies, triunfan en la concurrencia vital. Los que se adaptan y los que triunfan son los más fuertes y los más inteligentes” (AOE, I, 415). La mención de *Sobre la voluntad en la naturaleza* se hará explícita sólo unos párrafos más adelante e ilustrará la asimilación de Schopenhauer, Darwin y Nietzsche en un mismo planteamiento. Como en otras ocasiones, Maeztu es el menos propenso a mezclar la influencia nietzscheana con otras y no deja de advertir que “struggle-for-lifer” puede ser cualquier fabricante de Chicago que nada tiene que ver con la grandeza del superhombre (RMA, 120). Esta interpretación, más acorde con el pensamiento del propio Nietzsche que la de los otros dos escritores, no es obstáculo, sin embargo, para que Maeztu también encuentre en la lucha la realidad humana y social básica y encomie el triunfo de los fuertes, como se verá enseguida.

La lucha por la vida es el escenario del que ha de surgir el héroe. De esta manera se verifica el tránsito de la metafísica a la ética y la política. Fiel contrapartida nietzscheana de la enfermedad de la voluntad, el héroe, es, ante todo, el poseedor de una voluntad fuerte que está dispuesto a afirmarla. Roberto Hasting, uno de los protagonistas de “La lucha por la vida”, ejemplifica este arquetipo en la obra barojiana durante el periodo que aquí interesa, aunque el motivo se reiterará constantemente en novelas posteriores como *La feria de los discretos*, *César o nada* o la saga de Aviraneta. “Nada hay imposible para una voluntad enérgica” dice Roberto en *La busca* y de manera rotunda afirma en *Mala hierba* que “Saber desear con fuerza es lo primero que se debe aprender” (PBO, VII, 246). La figura del héroe introduce la necesidad de diferenciar, muy nietzscheanamente, dos tipos de morales, la de los fuertes y la de los débiles, señores y esclavos. Ello implica, de entrada, una visceral antipatía por la democracia y el socialismo, que puede observarse en la obra de Baroja ya desde sus primeros escritos. En esta imposibilidad de aplicar la ley general a los individuos superiores radica la base del anarquismo barojiano. Las palabras de Roberto Hasting

vuelven a ser elocuentes: “la anarquía para todos no es nada. Para uno sí: es la libertad (...). El montón, la masa, nunca será nada. Cuando haya una oligarquía de hombres selectos, en que cada uno sea una conciencia, entre ellos la libre elección la simpatía, lo regirá todo. La ley sólo quedará para la canalla que no se haya emancipado” (PBO, VII, 522).

Individualismo, anarquismo y aristocratismo forman así una continuidad arraigada en la misma lucha por la vida y dejan de ser nociones presuntamente excluyentes. El anarquismo que interesa a Baroja no es el igualitarista postulado por los movimientos obreros de la época sino el que defiende al individuo contra el estado, o mejor, el que incita al individuo a no reconocerse en el estado. En este aspecto enlaza una vez más con Nietzsche, que también había censurado las tendencias igualitarias del estado moderno en nombre de los hombres superiores.

El nietzscheísmo también estaba presente en las ideas políticas de Martínez Ruiz, que, en la última década del siglo XIX, había mantenido posiciones decididamente anarquistas, como documentaron en su momento Fox (1966) y Blanco Aguinaga (1970). En los primeros años del nuevo siglo, su actitud varía. Sus dos artículos de 1903, titulados “Nietzsche español” y referidos a Gracián (JMR, 215 ss.) son doblemente significativos en este sentido. En primer lugar, porque expresan una voluntad de asimilar el pensamiento de Nietzsche a la tradición española: se ve en Gracián una antecedente del autor del *Zarathustra*. En segundo lugar, porque las ideas en las que se encuentra el punto de coincidencia son el aristocratismo, el dominio de los fuertes y la necesidad de códigos morales distintos. Ese mismo año se lamenta de que “Zarathustra no vendrá a España”, pero reconoce que el milagro irrealizable para la salvación del país consistiría en la llegada de “*un hombre*, un super-hombre monárquico o republicano, que se imponga a la masa enorme de pequeños y pertinaces caciques, que disuelva todas las perdurables corruptelas, que cree una España flamante y próspera” (JMR, 229). El superhombre contra la Restauración. El mismo tema que se presenta en los primeros escritos de Maeztu y que en el caso de Baroja alcanzará su máxima expresión en algunos años más tarde en *César o nada* (1910). El planteamiento enlazaba, por lo demás con Costa, tanto en su crítica del caciquismo como en su exigencia de un “cirujano de hierro”. La huella nietzscheana también persistía, por otro lado, en la exigencia de que el pueblo amase la vida como condición necesaria de toda regeneración ulterior. Tras meditar sobre la decadencia española desde los Austrias concluye el protagonista de *Antonio Azorín*: “es preciso llevar al pueblo la seguridad de

una vida sana y placentera. Un pueblo pobre es un pueblo de esclavos (...) habría que decirles que la vida no es resignación y no es tristeza, no es dolor, sino que es goce fuerte y fecundo” (AOE, I, 542). No obstante, tampoco parece Martínez Ruiz muy convencido de la viabilidad de esta transformación y ya en esos años juveniles deja entrever un escepticismo pesimista, que bien podría transmitirse a través de las palabras del recatado obispo de Orihuela: “Nietzsche, Schopenhauer, Stirner son los bellos libros de caballería de hogaño (...) Y yo veo a muchos jóvenes, señor Azorín, echar por las veredas de sus pensamientos descarriados. ¿Tienen talento? Sí, sí, talento tienen indudablemente, pero les falta esa simplicidad, esa visión humana de las cosas, esa compenetración con la realidad que Alonso Quijano encontró en su lecho de muerte, ya curado de sus fantasías” (AOE, I, 489). Así, pues, el modernismo como “quijotada” superable por una madurez sensata: bien podía ser este fragmento un anticipo de la posterior evolución del propio Azorín.

En cuanto a Maeztu, su postura quedaba reflejada con bastante nitidez en dos notas retrospectivas que dirigía a sus años juveniles desde la edad madura. En 1932, en el artículo “Nuestro Nietzsche”, en el que reseña la monumental monografía de Charles Andler, indica que lo esencial para los jóvenes nietzscheanos españoles de principio de siglo era la importancia que Nietzsche concedía a los valores (RMO, I, 115) y subraya la coincidencia del intérprete francés en este punto. Señala además como otros aspectos de interés fundamental para los jóvenes noventayochistas el aristocratismo y la distinción entre moral de señores y moral de esclavos (RMO, I, 117). En 1934 publica “Razones para una conversión”, artículo en el que repasa su evolución personal respecto al tema religioso; cuando recuerda su momento nietzscheano, lo justifica de manera esencialmente patriótica: “¡Hombres superiores! Lo que España necesitaba era lo mismo que Nietzsche había predicado: Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe superarse ¿Qué habéis hecho para superarlo?” (RMO, I, 227). Sin duda era justo consigo mismo y señalaba oportunamente el lugar ideológico del libro que de manera más explícita reunió regeneracionismo y nietzscheísmo en un mismo programa: *Hacia otra España*.

Hacia otra España era una recopilación de artículos escritos por Maeztu entre 1897 y 1899. En el planteamiento inicial del libro afirma su autor que hay tres modelos de proceder ante “el ciego dinamismo de la naturaleza”: la “oposición al destino”, la “resignación ante lo indefectible” o “fundirse con el movimiento de las cosas” (RMO, II, 27). Ésta era la encrucijada en la que Maeztu encontraba a España tras el “desastre” y

su opción personal no podía ser otra que la tercera. Con ella introducía ya a Nietzsche en la problemática, pues los que se funden con el movimiento de las cosas no son otros que “los enamorados de la vida” (RMO, II, 93). El vitalismo vuelve a ser, por lo tanto, el punto de partida y desde él se critican la democracia y el socialismo en favor del aristocratismo y la moral de los fuertes. Algunos artículos publicados en 1899 pero no incluidos en *Hacia otra España* son especialmente reveladores en esta dirección. La vida, como tal, no es justa ni injusta y, siguiendo expresamente a Nietzsche, puede añadirse que no es buena ni mala: “puedes hoy repetir con Federico Nietzsche el pensamiento más altivo y consolador. Yo no sé si la vida es buena o mala, más ya que vivo, quiero que sea espléndida, triunfal y lujuriente” (RMA, 76). La vida, por lo tanto, es el fundamento de las valoraciones y sólo desde ella hay que juzgar las ideas. De ahí que Maeztu pueda distinguir dos filosofías: “la de la humanidad, o del rebaño, y la de las individualidades poderosas” (RMA, 119). Naturalmente, Nietzsche, junto a Maquiavelo o Darwin, aunque con matices muy distintos, es incluido en el segundo tipo. Pero quizá lo más interesante sea la lista que se da de representantes del primer grupo: Buda, Sócrates, Cristo, Carlos Marx y Eliseo Reclus. La misma nomenclatura de “filosofía del rebaño” ya presenta una clara raíz nietzscheana. Además, todos son para Maeztu, igual que para Nietzsche, negadores de la vida, aunque el escritor vasco matiza que al menos Buda no prometió un paraíso a cambio de este mundo. Por último, los nombres concretos presentan ya toda una simbología: Sócrates fue el blanco de los ataques de Nietzsche desde su primer libro, y el incluir a Cristo en el mismo grupo de Marx y Reclus denotaba la plena aceptación del diagnóstico nietzscheano según el cual cristianismo, socialismo y anarquismo colectivista sólo eran distintas fórmulas de la moral de los esclavos y del resentimiento contra la vida.

De la misma manera que la vida no es buena ni mala, tampoco son buenos o malos los hombres. Esas categorías morales han de ser sustituidas por la distinción entre dos tipos de hombres: superiores e inferiores (RMO, II, 45). Frente a la fuerza que es lo que caracteriza al hombre superior, la astucia es la virtud del hombre débil (RMO, II, 86) y la justicia se identifica expresamente con la abdicación de los fuertes (RMO, II, 229). Como en los casos ya revisados de Baroja y Martínez Ruiz, el anarquismo de Maeztu, derivado de una apología de la moral de los fuertes, es un anarquismo individualista, consistente en la trasgresión de la ley y el estado por parte de los hombres superiores. La figura del héroe es dibujada una vez más con trazo enérgico: “el hombre del egoísmo salvaje, que salta por encima de los códigos para lograr su objeto, y

que sólo por un exceso de animalidad da con su cuerpo en el banquillo de los acusados” (RMO, II, 51).

Todas estas categorías de fuerza, vitalidad e individualismo sirven de base a una lectura nietzscheana de la decadencia española. El problema fundamental de la nación consiste así en que la raza española “no es ya una rueda que da vueltas sobre su eje, no es una espiral creadora de fuerza” (RMH, 174). Y en total acuerdo con el planteamiento e incluso la fórmula literal de Nietzsche indica que tras la pérdida de Cuba hay que empezar por decir “un sí a la vida” (RMO, II, 138), más en concreto, “el sí a la vida de los niños sanos” (RMO, II, 33). El resquicio que se concede a la esperanza reside en que en España pervive bajo una agrietada superficie social “el pueblo sano y fuerte” (RMO, II, 126) y en que en los pueblos sanos “surge por propio impulso la moral de los fuertes” (RMO, II, 253).

Puede parecer incorrecto no aludir a Miguel de Unamuno cuando se traza un panorama general del nietzscheísmo del 98. La impronta que Nietzsche dejó en Unamuno fue grande²³ y además Ortega mantuvo correspondencia con él desde 1904, expresando a través de ella en los primeros años una vehemente admiración y en ocasiones una actitud discipular. No obstante, en la misma obra orteguiana puede observarse que la recepción de la influencia de Unamuno es muy distinta a la de los otros miembros de la generación. En su madurez, Ortega consideraba que Unamuno era un representante de la generación de 1856, como Ganivet, Barrès o Bernard Shaw (cf. 1940, V, 640 ss.). No lo integra, por lo tanto, en la generación de Azorín, Baroja o Maeztu, aunque lo identifique con ellos al referirse a los “Hércules bárbaros” que irrumpen en la cultura española a comienzos del siglo XX (1912, VII, 286). En la primera carta de Ortega a Unamuno (1904) los “bárbaros” eran, sin embargo, “los señores de treinta años” (EOU, 30), es decir los nacidos en la década de los 70, como los Tres. El joven Ortega reconocía sus aportaciones de “frescura” y “vida antiliteraria”, pero él no se resignaba al papel de bárbaro y revelaba al “confesor” (sic., 32) Unamuno su proyecto de una vida sin frivolidades modernistas, dedicada al estudio riguroso. Así, pues, Ortega, aún reconociendo los elementos comunes en unos y otros, experimentó las influencias de modo muy diverso. Unamuno era para él, antes de los viajes a Alemania,

²³ El estudio más completo sobre la recepción unamuniana de Nietzsche sigue siendo el de Pedro Riba (1987). Gonzalo Sobejano (1967) se ocupó del tema con el rigor que caracteriza a toda su obra. Puede verse también el trabajo de Mendoza Negrillo (1983).

el sabio distante, indiscutible y magistral, mientras que los escritores más jóvenes, más cercanos a él en el espacio y en la edad, favorecían una identificación más inmediata, vital y abierta a la polémica.

No se trataba, sin embargo, sólo de una diferente percepción de influjo. En el aspecto concreto del nietzscheísmo existían diferencias ideológicas fundamentales. Por más que se le consideró con frecuencia nietzscheano, Unamuno nunca quiso adherirse a Nietzsche y en esa negativa había algo más que un caso de tozudez intelectual. Intérpretes del prestigio de Gonzalo Sobejano (1967) o Pedro Cerezo (1996)²⁴ han insistido en la influencia de Nietzsche en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905). En la imagen del héroe quijotesco que se rebela ante una realidad mediocre de curas, bachilleres y sobrinas, quiso ver Sobejano el eje del influjo nietzscheano en el libro de Unamuno, cuyo prólogo “depende directamente de *Also sprach Zarathustra*” (Sobejano, 1967: 293). Pero no es el tema del héroe sino el de la crisis de la modernidad el hilo conductor de la vinculación entre Unamuno y Nietzsche en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Tampoco es *Así habló Zarathustra* el referente textual básico de dicha vinculación sino el célebre párrafo 125 de *La gaya ciencia*. En él, Nietzsche establece la muerte de Dios como una experiencia de ateísmo más radical que el propio de la cultura positivista y progresista del siglo XIX, que en la creencia de que Dios no existe ha generado dioses alternativos (la razón, la ciencia, la moralidad) con los que orientar la vida.

El texto que cierra el prólogo de la *Vida de Don Quijote y Sancho* ilustra de modo inequívoco esta interpretación: “... ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, deberíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de los creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan y esperar allí dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada?” (MU, III, 59). Nietzsche es, sin duda, el gran “tapado” de este texto. Sin ser nombrado, lo domina por completo. Dios ha muerto, de ahí que haya que ir a su sepulcro, e impera la nada, de la que hay que salvarse. Unamuno ya sabía entonces que

²⁴ La posición de Cerezo es matizada. Considera que Unamuno comparte con Nietzsche y Kierkegaard la tendencia a trascender la cultura europea moderna y la reivindicación de la fe como transformadora de la vida (Cerezo, 1996: 326), pero reconoce que la voluntad de poder de Nietzsche es “radicalmente antitrascendencia” y que el “corazón cristiano” de Unamuno “se resistía al ateísmo consecuente de Nietzsche” (Cerezo, 1996: 338 s.). Las últimas observaciones de Cerezo resultan más acertadas que las primeras. Nietzsche pretendía trascender el alma europea de su época, pero en un sentido muy distinto del de la vuelta a un cristianismo vivencial propuesta por Unamuno. Se proponía también transformar la vida pero no desde la reivindicación de la fe.

la muerte de Dios y el nihilismo constituían el destino europeo y el destino de la modernidad misma. Su reivindicación de Dios es ante la nada y su exigencia de resucitar a Dios representan, ante todo, la negativa a compartir ese destino y enlazaban directamente con la reivindicación de lo castizo y lo quijotesco frente a las tendencias europeístas. Nietzsche no podía conllevar para Unamuno ni la salvación del individuo ni la salvación de España. Las alusiones explícitas al filósofo alemán en sus diversas obras, que tienden a presentarlo como cristiano resentido o pensador hambriento de inmortalidad, en cualquier caso, como cristiano fracasado, certifican esta interpretación. Con ello se separaba inequívocamente del nietzscheísmo de los escritores aquí estudiados y, en el fondo, preludiaba posteriores diferencias con Ortega.

3. La zona tórrida de Nietzsche (1902-1906).

“Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de nuestra morada interior. Fue aquella nuestra época de nietzscheanos: atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche.”

(1908, I, 176).

3.1. Como se ha visto en el apartado anterior, cuando en 1902 Ortega inicia su producción literaria, Nietzsche es ya un autor ampliamente conocido en España. Los entonces jóvenes intelectuales modernistas muestran un apasionado interés por su filosofía. Tal interés queda reflejado en dos de los acontecimientos literarios más importantes del año: las publicaciones de *La voluntad* de Martínez Ruiz y de *Camino de perfección* de Baroja. Las dos novelas fueron saludadas como la consagración definitiva de sus autores y, todavía más importante, como el inicio de una nueva época, tanto temática como estilística, de la narrativa española, una auténtica “Edad de Plata”, que se extendería hasta la catástrofe de 1936²⁵. El fuerte influjo de Nietzsche en ambas obras

²⁵ Aunque el estudio de José Carlos Mainer (1975) no acuñó la expresión “Edad de Plata” contribuyó de manera importante a ponerla en circulación. Mainer consideraba que la Edad de Plata comenzaba precisamente en 1902, y en la segunda edición de su libro (1985), la prolongaba hasta 1939. Nelson Orringer (2000) localiza la Edad de Plata entre 1874 y 1936, lo que permite añadir a los nombres de los modernistas los de Galdós, Valera o Clarín. El Archivo Virtual de la Edad de Plata (www.archivovirtual.org) extiende el periodo de 1868 a 1936, tal vez para incluir en él el “sexenio revolucionario”. Las connotaciones elogiosas de la expresión hacen que resulte difícil excluir a determinados autores en beneficio de otros, pero, si, al margen de juicios de valor “metalísticos”, se

da una idea de la acusada presencia del pensador alemán en este sector de la cultura española y de su estrecho contacto con la generación “emergente”, tanto artística como ideológicamente, en la España de principios de siglo.

Estas tendencias tenían que incidir por fuerza en un Ortega adolescente, cuyo padre era un entusiasta crítico (positivo) de los nuevos escritores²⁶. Ortega fue, además desde muy joven, amigo personal de Ramiro de Maeztu, quien, como se ha visto, era considerado el más decidido de los nietzscheanos entre los miembros de su generación. De la importancia “teórica” que tuvo esta relación son buenas muestras la confesión del propio Ortega de que Maeztu fue quien despertó su vocación filosófica²⁷ y el hecho que *Meditaciones del Quijote*, el primer libro del pensador madrileño, estuviera dedicado en su primera edición al escritor alavés. Las alusiones a Nietzsche son también frecuentes en las cartas que Ortega dirige en 1905 desde Alemania a su otro admirado amigo de juventud, Francisco Navarro Ledesma, a quien, con motivo del primer aniversario de su prematura muerte, despide con el título nietzscheano de “argonauta del ideal” (1906, I, 107)²⁸.

De manera similar a todos estos autores, Ortega incorpora la filosofía de Nietzsche al programa del regeneracionismo español. Con razón señalaba Antonio Elorza (1984: 30) la existencia de un “binomio Costa/Nietzsche” como clave ideológica en la que se desarrollan los escritos de Ortega antes de sus decisivos viajes a Alemania. Al igual que en el caso de los noventayochistas, este binomio no es el único con el que hay que contar para delinear la peculiar lectura que se hace de Nietzsche, siendo necesario señalar al menos otros dos: Nietzsche/Schopenhauer y Nietzsche/Darwin. Este conglomerado marcaba la pauta de los temas tópicos que se han mencionado en el apartado anterior: individualismo exaltado, afirmación de la vida y de la voluntad contra una inteligencia abstracta y universalizante, exigencia de una vitalización de la cultura como punto de partida para abordar el problema de España, etc.

considera sobre todo la innovación estética, parece razonable afirmar que es el modernismo el movimiento que inicia una secuencia que se prolongará en las llamadas generaciones del 14 y del 27.

²⁶ En 1904 confesaba Martínez Ruiz: “Digámoslo con franqueza: sólo a un maestro, Ortega Munilla, le debe estar agradecida la juventud del presente, porque él ha sido el que ha sacado de la oscuridad nuestros nombres” (JMR, 257).

²⁷ Brindis recogido en *El Imparcial* el 12 de diciembre de 1910, cf. Iriarte (1942: 64).

²⁸ La expresión “argonauta del ideal” es utilizada en *La gaya ciencia* (GC, 382; SW, 3: 636). Repárese también en el contexto de la expresión que podría ser un manifiesto para los nietzscheanos españoles de principios de siglo: “Y ahora cuando llevábamos ya mucho tiempo de este modo, los argonautas del ideal, acaso con más ánimo del que sería prudente, habiendo naufragado bastante veces y sufriendo estragos, pero como se ha dicho, más sanos que cuanto alguno quisiera permitirnos, peligrosamente sanos y volviendo a estar sanos, se nos antoja que nuestra recompensa es tener a la vista un país no descubierto antes”.

Si a partir de los viajes a Alemania (1905-1907) la producción orteguiana ha podido ser caracterizada como objetivismo (Ferrater Mora, 1957: 30 ss.), idealismo ético, objetivo y socialista (Cerezo, 1984: 19 ss.) o idealismo cervantino (Molinuevo, 2002: 37 s.), los escritos que se van a analizar seguidamente y que fueron publicados entre 1902 y 1906, podrían configurar una etapa propiamente *modernista* de Ortega, previa a la experiencia alemana. En el caso concreto del joven Ortega, la protesta modernista contra los valores propios del racionalismo decimonónico se articuló en torno a dos elementos fundamentales: un vitalismo vehemente y cierto misticismo de mayor proyección estética que religiosa. El elemento místico que, como en su momento estudió Calvo Carilla (1998), formaba parte del imaginario modernista de la época y que es perceptible en importantes pasajes de *La voluntad* y *Camino de perfección*, está presente en artículos como “El poeta del misterio” (1904, I, 29 ss.) y “Las ermitas de Córdoba” (1905, II, 11 ss.). Un comentario sobre la condesa de Noailles ejemplifica muy bien esta doble orientación: de la condesa dice Ortega que era “una mujer mística a un tiempo y brava, que irradia el regocijo” (1904, I, 36). La observación no puede sorprender si se tiene en cuenta que, en Francia, la condesa de Noailles era considerada representante de un “lirismo dionisiaco” (Le Rider, 1999: 95).

En este contexto, Nietzsche se presenta como impulsor del elemento vitalista y corrector del impulso místico. Así, después de las evocaciones poético-místicas vertidas en “El poeta del misterio”, afirma el joven escritor: “Pero una vez satisfecha esta curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugerencias y formas imprecisas, en fin de lo que un pobre loco de Sils-Maria llamaba alucinaciones del Tras-Mundo” (1904, I, 33). Entendida en estas claves, la influencia de Nietzsche es mucho más importante que la de cualquier otro pensador antes del primer viaje a Alemania y puede afirmarse con toda propiedad que durante ese tiempo Ortega es un nietzscheano, que su pensamiento se construye a partir del de Nietzsche²⁹.

3.2. Ese nietzscheísmo aparece con claridad en los escritos de 1902, primeros testimonios relevantes en la trayectoria intelectual de Ortega. Durante ese año, Ortega escribe varios textos que permanecerán inéditos, publica sus dos primeros artículos y

²⁹ Asenjo y Gabarain (2002: 73) consideran que la alusión al “pobre loco de Sils-Maria” en el texto que se acaba de citar podría suponer el final de la “influencia más palpable” de Nietzsche ya en 1904, pero lo cierto es que, aunque Nietzsche sea caracterizado como “pobre loco”, su diagnóstico sobre las “alucinaciones del Tras-Mundo” es explícitamente asumido por Ortega.

mantiene una correspondencia no muy abundante pero reveladora de sus intereses intelectuales en el momento.

Dos cartas que el joven Ortega envía a sus padres desde Vigo en el verano de 1902 contienen indicaciones significativas sobre el tema. En la primera de ellas, fechada el 9 de agosto, informa sobre su asistencia a las conferencias impartidas por Ramiro de Maeztu en la ciudad gallega. Se trata, según anota la editora del epistolario, de su primer contacto con el autor de *Hacia otra España*³⁰. La conclusión del joven Ortega resulta del todo acorde con el nietzscheísmo ya analizado de Maeztu: “Para ser fuerte hay que renunciar a los placeres” (CJE, 90). En cuanto a la segunda carta, de 14 de agosto, presenta alguna innovación pasajera pero curiosa. Considera que el “movimiento humano” viene dado por la ciencia, pero que a los científicos españoles les falta un “baño” en el arte y la filosofía. El propio Nietzsche habría quedado “un poco anticuado”, pues “se olvida que en el mundo hoy lo más importante y mañana lo único son las máquinas” (CJE, 95). Cita como fuentes de su nueva ideología a Izaulet, Novicow y Berthelot. La toma de distancia con respecto a Nietzsche tiene que ser situada, sin embargo, en sus justos límites. En primer lugar, porque no se verificará en escritos inmediatamente posteriores. En segundo lugar, porque los temas de la relación entre voluntad de poder y técnica y de la consideración del nihilismo como época de la automatización de la existencia humana no dejaban de formar parte del universo intelectual de Nietzsche.

Del verano de 1902 es también el escrito *Glosas inactuales*, al que Ortega dio la forma de breve ensayo o artículo aunque no fuera publicado. Su mismo título resulta inequívocamente nietzscheano. En la expresión “Glosas inactuales” hay una clara alusión a las “*Considérations inactuelles*”, término con el que se tradujo al francés la expresión de Nietzsche *Unzeitgemässe Betrachtungen*. La idea nietzscheana de lo “*Unzeitgemässe*” contenía una actitud de crítica ante el presente muy acorde con los planteamientos modernistas. Tal actitud crítica se refleja mejor en el término “intempestivo”, utilizado en traducciones españolas posteriores, que en los “inactuel” o “inactual” de las primeras traducciones. Intempestivo es lo que se enfrenta al presente pero no desde la perspectiva del pasado o lo “pasado de moda”, como parece sugerir “inactual”, sino desde una conciencia crítica que recuerda al presente que no es suficientemente contemporáneo, que no ha cumplido con sus propias expectativas

³⁰ Cf. la nota de Soledad Ortega en CJE, 90n.

históricas. Lo intempestivo incomoda. Incide así en la estilización modernista de lo moderno mencionada más arriba.

El punto de partida de Ortega es un tema modernista que mantendrá su vigencia en toda la época de las vanguardias: la luz artificial como factor a la vez de humanización y desnaturalización del ser humano. La luz artificial es fundamento tanto de la cultura como de la decadencia. Con el fuego, los seres humanos ampliaron su vida animal y la distorsionaron. Realizaron un acto fundacional de transgresión, “una linda jugada del hombre al Creador” (1902, VII, 3), pero, a la vez, la luz favoreció la capacidad de abstracción y con ello la invención de la moral y la preocupación por ensoñaciones (1902, VII, 3). Lo que en un principio libera al hombre de las servidumbres de la naturaleza, le hace depender también de los “trasmundos” (Ortega no utiliza en esta ocasión el término nietzscheano) irreales pero poderosos de la moral y la religión.

La tensión propia de este momento fundacional de la hominización se mantiene como un ingrediente constante de la condición humana y da lugar a una teoría voluntarista y nihilista de la cultura. El hombre es “un animal descontentadizo” (1902, VII, 5) y su descontento no es coyuntural sino constitutivo de su condición. Se debe a que el hombre construye su cultura de acuerdo con “ideales” y los ideales implican la conversión de ideas en sentimientos. Dicha conversión no sería posible si en el hombre no operase una gran fuerza, una “gran ley creadora y transmutadora” que Ortega caracteriza como “lo inconsciente en sí” e identifica con “la Voluntad de Schopenhauer” (1902, VII, 6). Ahora bien, los ideales no son eternos. En un determinado momento, el ideal se hace insuficiente y el hombre empieza a jadear, a cansarse de sus ideales. Se produce así un constante proceso de creación y derrumbamiento de ideales, que convierte al hombre en “una carrera larga y vertiginosa sin finalidad alguna” (1902, VII, 6). Esa enfermedad del jadear es lo que caracteriza a la decadencia (1902, VII, 7).

Como se acaba de indicar, es Schopenhauer y no Nietzsche, el filósofo citado por el joven Ortega en este primer escrito. Los temas que aparecen en él son comunes, sin embargo, a los dos grandes pensadores alemanes y están tratados con una sensibilidad más próxima a la de Nietzsche. Así lo indican la caracterización de la voluntad como “creadora y transmutadora” y del hombre como animal enfermo y cansado, como ser sin finalidad. Entre los síntomas de la cultura de la época se señalan “el nihilismo moral y el artístico” (1902, VII, 6) y su origen se remite a la “envidia” hacia lo que en el pasado se sustraía al vértigo propio de la condición humana. Incluso

puede considerarse que el escrito contiene una cierta, aunque quizá no deliberada, inversión del platonismo. Es la luz artificial, el fuego de la caverna en la alegoría platónica, el fundamento de la cultura, de todas las presuntas verdades e intelectuales y eternas del mundo inteligible o suprasensible.

Los dos primeros artículos publicados por Ortega en este mismo año de 1902 presentan, de entrada, una curiosa peculiaridad formal en relación con el escrito inédito que se acaba de comentar: sus títulos son *Glosa* y *Glosas*. Ortega prescinde, pues, del directamente nietzscheano “inactuales” que había utilizado en su ensayo inédito, tal vez para distanciarse de una adscripción demasiado explícita a los gustos y modas de la época. En cualquier caso, el mantenimiento de un título casi idéntico sugiere que los tres escritos fueron concebidos por su joven autor como pertenecientes a una misma serie, dotada de una firme voluntad de estilo.

Glosa: A Ramón del Valle-Inclán, publicado en *El Faro de Vigo* en agosto de 1902, evoca el paisaje gallego y concluye que internarse en él es “hundirse en la vida como en un colchón de plumas” (1902, I, 4). La vida aparece de nuevo como contrapunto del malestar en la cultura y refugio estético para el hombre.

El otro artículo, *Glosas*, de diciembre de 1902, era el que abría la antigua edición de las *Obras Completas* de Ortega y fue considerado durante mucho tiempo como la primera publicación de Ortega³¹. Por este motivo ha sido objeto de una bibliografía relativamente abundante. En su libro *Perspectiva y verdad*, Antonio Rodríguez Huéscar (1966: 21) afirmaba que en este artículo “apuntan ya varias ideas que después serán capitales en su pensamiento maduro”. Entre ellas se señalan la conexión entre verdad y vida, la crítica de la opinión de la masa y, aunque “tímidamente”, el tema de la perspectiva. La conclusión es que “Todo esto es ya estar situado –tolo lo implícita e intuitivamente que se quiera– en el punto de vista que será en Ortega el definitivo” (*Ibid.*) Opiniones como ésta habían sido defendidas también, aunque sin tanto énfasis, por Fernando Salmerón³² y Julián Marías³³. Resulta indudable la presencia en el artículo de conceptos cuya nomenclatura coincide con lo que más tarde serán temas centrales del pensamiento orteguiano: vitalismo, perspectivismo y aristocratismo. Sin embargo, ni la

³¹ *Glosa: A Ramón del Valle-Inclán* sólo volvió a publicarse en 1966. A pesar de ello, no fue incluida en la nueva edición de *Obras Completas* de Ortega de 1983.

³² Salmerón (1959: 155 ss.) ve ya en *Glosas* la intuición fundamental de la reflexión orteguiana sobre la vida y subraya la importancia de Nietzsche en este momento inicial.

³³ La postura de Julián Marías sobre el tema resulta ambigua. En general, fue reacio a tener en cuenta las obras de Ortega anteriores a 1914, pero, refiriéndose a *Glosas*, señala que “tiene sumo interés, no tanto por valor intrínseco sino porque en él aparecen –simplemente aparecen pero ya es bastante– toda una serie de temas que habrán de ser permanentes en la obra ulterior” (Marías, 1960: 274).

temática se sitúa “en el punto de vista que será en Ortega el definitivo”, ni ha de entenderse como muestra de una sabiduría pre-erudita que consagraría la originalidad de Ortega no ya en 1914 sino en 1902. Lo único que muestra la terminología utilizada por Ortega en ese momento es su notable deuda con Nietzsche y de haber sido esa postura la mantenida en años posteriores el pensador español no habría pasado de ser un nietzscheano epigonal.

En *Glosas*, Ortega polemiza con la noción de crítica vigente en su tiempo. Ortega ataca la pretensión de imparcialidad en la crítica y defiende el carácter siempre personal de ésta. Ahora bien, los defensores de la imparcialidad suelen apelar a la justicia para mostrar su necesidad. Si no se es imparcial no se es justo cuando se critica. El concepto de perspectiva es introducido así polémicamente en el artículo para enfrentarlo al de justicia: “justicia es un error de perspectiva, es mirar las cosas desde lejos, del otro lado de la vida. Pero ¿es posible salirse de la vida?” (1902, I, 6). La noción de perspectiva aquí manejada es inequívocamente nietzscheana. Se puede señalar, incluso, su referente inmediato en un texto concreto de Nietzsche, y su referente “mediato” en la teoría del conocimiento presente, aunque de forma difusa, en toda la obra nietzscheana. El texto aludido es el párrafo 6 del “Prólogo” de *Humano, demasiado humano*, del que se pueden entresacar algunos fragmentos: “Debías aprender a percibir lo perspectívico en toda apreciación: la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a la perspectiva (...) Debías aprender a percibir todo lo que hay de injusticia *necesaria* en todo pro y todo contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia (...) Debías ver con tus propios ojos el problema de la jerarquía y cómo el poder, el derecho y la extensión de la perspectiva crecen recíprocamente” (HH, “Prólogo”, 6; SW, 2: 20 s.). Hay, por lo tanto, una continuidad entre la aceptación inquebrantable de una vida que se justifica a sí misma como instancia última, la defensa del perspectivismo derivado del carácter plural, contradictorio y, por ello, injusto de la vida, y la exigencia de una jerarquización de la pluralidad de perspectivas. Esta multiplicidad de perspectivas es la que hace imposible la justicia, y su jerarquización indica la posibilidad de un nuevo orden de opiniones que no tiene nada que ver con una noción “igualitaria” e “imparcial” de la crítica y de la justicia.

La similitud terminológica de este texto con el fragmento orteguiano ya es notoria. Pero además se cuenta con otro documento que puede arrojar luz sobre el tema.

Se trata de una traducción francesa de *Humano, demasiado humano* que figura en la biblioteca de Ortega. Este ejemplar es el único libro de Nietzsche editado antes del primer viaje de Ortega a Alemania que se conserva en su biblioteca. En ese ejemplar pueden observarse las siguientes líneas subrayadas por el propio Ortega: “Il te fallait apprendre a saisir l’element de perspective de toute appreciation –la deformation, la distorsion et l’apparente teleologie des horizons et tout ce qui concerne à la perspectiva (...) il te fallait de voir de tes yeux le problème de la hierarchie, et la façon dont la puissance et la justesse et l’etendue de la perspective croissent à mesure qu’on s’élève” (BOG 2706: 14). Parece plausible, pues, que Ortega leyera el ejemplar en francés en los años en que empezaba a escribir y que hallara en él una referencia para sus primeras ideas sobre el perspectivismo.

Por lo demás, la idea de perspectiva defendida en 1902 poco tiene que ver con la expuesta posteriormente. Ni el sujeto del perspectivismo es en ese momento el espectador orteguiano, un desapasionado “amigo de mirar” (1916, II, 160), ni es posible yuxtaponer las perspectivas parciales para lograr la verdad omnímoda (1923, III, 616). La misión del perspectivismo orteguiano en 1902 no es fundamentar una teoría de la verdad sustentada por un sujeto contemplativo y desinteresado, sino “crear afirmaciones o negaciones poderosas” (1902, I, 8). Para crear tales afirmaciones hay que ser “personalísimo en la crítica” y no fríamente imparcial. Con lo que el lector se encuentra en el texto de 1902 no es con un cúmulo armónico de perspectivas, cuyo conjunto nos ofrece la realidad total en sus distintas caras, sino con una lucha de interpretaciones, en la que cada cual defiende con firmeza su punto de vista para crear una jerarquía de opiniones.

El perspectivismo, la lucha nietzscheana de perspectivas irreductibles, desemboca de esta manera en un no menos nietzscheano aristocratismo. La crítica contemporánea es deplorable porque aspira a obtener la imparcialidad escudándose en el gusto de la mayoría. Ortega se refiere, subrayándolo, a la gente como masa: “La *gente* necesita una razón social garantizada de capital fuerte” (1902, I, 8). A pesar de la coincidencia terminológica, estos vocablos distan mucho de tener el sentido que adquirirán en la filosofía orteguiana madura. En *La rebelión de las masas* y en *El hombre y la gente* remiten a una sociología antológicamente fundada de acuerdo con criterios fenomenológicos, que se aproximan mucho a la teoría de la publicidad que Heidegger había desarrollado en *Sein und Zeit*, al realizar la hermenéutica de la cotidianidad del Dasein. En 1902 dependen muy estrechamente de Nietzsche. Buena

prueba de ello es que la referencia a la “masa” procede de una cita literal de *La gaya ciencia*, de la que Ortega menciona el autor, pero no el libro: “En el teatro –dice Nietzsche- no se es honrado sino en cuanto mas; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo” (1902, I, 7)³⁴. Con esta referencia no sólo se introduce la distinción entre individuo y masa sino que se mantiene la teoría, especialmente desarrollada por Nietzsche en los fragmentos póstumos de los años 80, de que es el individuo el que se pervierte con el contacto con la masa.

Forzosamente tenía que desembocar todo este planteamiento en una concepción de la sociedad en la que las masas son dirigidas por individuos heroicos, y, aunque al utilizar la palabra “héroe” Ortega se refiera a Carlyle (1902, I, 8), los rasgos con que se presenta el individuo superior siguen siendo fundamentalmente nietzscheanos. Así, es otro texto de Nietzsche el que introduce el tema de la necesidad del liderazgo de los mejores: “Todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el hombre, homo, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario en el gran número” (1902, I, 8)³⁵. Frente a la abstracción vacía del homo, Ortega hace consistir la personalidad en “voluntad de potencia” (1902, I, 8), denominación suficientemente expresiva que hace sospechar de su lectura de Nietzsche en traducciones francesas, en las que, por regla general, “Wille zur Macht” se vierte “volonté de puissance”. Una última característica, muy nietzscheana, del primer héroe orteguiano es su carácter apasionado. Frente a los planteamientos tradicionales aún imperantes que censuran la pasión, es necesario ver el apasionamiento como “algo magnífico y bueno”. “Todos los hombres se juzgan capaces pasiones, ignoran que las pasiones son dolores inmensos, purificantes... También ríen” (1902, I, 9). Al igual que en el *Zaratustra*³⁶, en el Ortega más joven el hombre superior ha de aprender a reír.

No menos nietzscheana es la descripción de la masa. Ortega ve a los pueblos en cuanto colectividades como verdaderos ejemplos de la “moral de los esclavos”. Los pueblos son siempre “enfermos de la voluntad” (1902, I, 8) y se caracterizan por buscar fuera de la vida la creencia necesaria para vivir (*Ibid.*). Todo lo contrario, por lo tanto, de los hombres superiores, dotados de una voluntad fuerte, capaces de hacer afirmaciones poderosas y que no reconocen un ideal de justicia al margen de la vida.

³⁴ La cita de Ortega se corresponde con GC, 368; SW, 3: 618.

³⁵ La cita se corresponde con A, 105; SW, 3: 93.

³⁶ “Yo he santificado el reír; vosotros, hombres superiores, aprended - ¡a reír!” (Za, IV, “De los hombres superiores”, 20; SW, 4: 368).

3.3. En 1903, Ortega sólo publica un artículo, titulado *Moralejas*, en la revista modernista *Helios*. En 1904, sin embargo, su producción literaria aumenta notablemente y pueden distinguirse en ella dos tipos de escritos: por una parte, inicia sus colaboraciones en *El Imparcial*, el diario familiar, con artículos en los que mantiene la orientación modernista; por otra, escribe su tesis doctoral, *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, en la que el lenguaje y el tema son más académicos.

En *Moralejas*, Ortega comenta, modernista y mundano, la decisión del ministro Lasierra de prohibir el sombrero femenino en los teatros. Al prohibirse el sombrero, prenda de ocultación, se atenta contra un rasgo característico de la feminidad, pues las mujeres tienen el secreto de la paradoja. La gran enemiga de las mujeres es la verdad, indica Ortega y concluye, citando directamente a Nietzsche, que para la mujer la verdad es un atentado contra el pudor (1903, I, 17)³⁷. El joven y díscolo modernista asume, pues, la condición de entendido en mujeres, que compartirá con el propio Nietzsche y mantendrá a lo largo de toda su trayectoria intelectual. La mujer, engañosa como lo es la vida misma, sólo puede ser descubierta por el “connaissanceur”, poseedor de una sabiduría más lúcida y transgresora que la propia de doctos convencionales y funcionarios de ministerio.

En la tesis doctoral de Ortega, *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, no hay menciones explícitas a Nietzsche, ni tampoco cabe detectar su influencia ideológica o metodológica. Se trata de un trabajo académico, en el que Ortega sostiene que el presunto miedo generalizado al fin del mundo en el siglo X es el resultado de una leyenda historiográfica sin base documental, una leyenda aceptada incluso por grandes historiadores del siglo XIX como Michelet o Taine. La posición de Ortega era, pues, más cercana a una exigencia positivista de documentación rigurosa que a la actitud modernista propia de otros escritos. No obstante, el modernismo y Nietzsche no desaparecen del todo de su sensibilidad y de su estilo. Ortega considera que la sociedad de su época se percibe a sí misma como “dolorosa, inquieta y enferma”, pero que en realidad reúne “las mayores facilidades objetivas para la dicha” (1904, I, 291). El siglo X se caracterizó, por el contrario, por una incertidumbre que afectaba a creencias, sentimientos e instituciones. En un contexto de permanente lucha por la existencia, la única diferencia entre los hombres era la establecida por el músculo (1904, I, 267). Al contraponer estos turbulentos albores de la Edad Media con Roma, una cultura basada

³⁷ Cf. CI, “Sentencias y flechas”, 16; SW, 6: 61.

en la inviolabilidad jurídica del individuo, Ortega planteaba tesis que mantendría aún con mayor énfasis en *España invertebrada*. En general, la imagen de la Edad Media como una época de grandes energías vitales, contrapuesta a la desvitalización niveladora del presente será una constante en el pensamiento orteguiano. Debe a Nietzsche la fascinación por el individuo fuerte y afirmador de la vida, aunque el autor de *La genealogía de la moral* no se caracterizara por su admiración por el medioevo.

Como se ha indicado, los artículos de 1904 mantienen el perfil modernista y el influjo de Nietzsche es especialmente perceptible en *La "Sonata de estío" de don Ramón del Valle-Inclán*. El filósofo alemán está presente tanto en el espíritu y la valoración que animan el comentario como en el vocabulario utilizado por Ortega; así, la referencia "los hombres inactuales" o la afirmación de que "Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un diletante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia" (1904, I, 22). El término "diletante" no tiene aquí un sentido peyorativo, cuando se aplica al individualismo, como se va a ver de inmediato.

La influencia de Nietzsche en este artículo puede considerarse en dos niveles que de hecho se solapan: moral y estético. De índole netamente nietzscheana es la contraposición que Ortega hace entre el carácter moral de los personajes de las novelas de Valle y las tipologías dominantes en la moralidad contemporánea. A los primeros se refiere Ortega como a los hombres del Renacimiento, comparables a César Borgia (1904, I, 21), tantas veces elogiado por Nietzsche³⁸. Como a Borgia, a Valle-Inclán "le brincan en el pecho ansias de vida libre e instintiva" (1904; I, 22). De igual manera que Nietzsche, Ortega resalta, frente a la vitalidad y sensualidad del moral renacentista, el carácter utilitario de la moral de su tiempo, como elemento perturbador de la espontaneidad de la vida: "esa triste moral inglesa, un poco sensiblera, tal vez, pero útil para los usos de la vida y la marcha tranquila de la república" (1904, I, 21). La contraposición de esta actitud con el vitalismo moral es explícita: "Los personajes de *Sonata de estío* no tienen que luchar con los pequeños inconvenientes que para gozar de la vida a fauces anchas son las severas y arrugadas consejas de la moral contemporánea" (1904, I, 23).

³⁸ La admiración de Nietzsche por César Borgia queda patente a través de muchos de sus textos. Cf., por ejemplo, MBM, 197 (SW, 5. 117); CI, "Incursiones de un intempestivo", 37 (SW, 6: 136s.); AC, 46 (SW, 6: 224); AC, 61 (SW, 6: 251); EH, "Por qué escribo tan buenos libros", 1 (SW, 6: 300). Entre los seguidores españoles de Nietzsche, la lectura nietzscheana de César Borgia causó gran impacto y Baroja llegó a inspirarse en ese símbolo para dar título a su obra *César o nada*.

Del mismo modo que la moral descrita en sus novelas, el arte de Valle presenta el valor de reflejar una estética enraizada en la vida. Con ello se asiste a otro tipo de influjo nietzscheano, que podría enfocarse, al menos, en tres sentidos. El primero de ellos consiste en la consabida contraposición entre vitalidad y utilidad, esta vez en el plano estético. El arte contemporáneo aparece como un “oficio”, cuyo objetivo, en el caso de la literatura, es “ganar lectores”. A él se opone el “inactual” –nuevamente en el sentido de “crítica del presente”- arte de Valle-Inclán que destaca por su carácter superfluo en relación con las utilidades cotidianas, por ser “un lujo de fuerzas” (1904, I, 24). En segundo lugar, se establece otra oposición entre el carácter democrático del arte decimonónico y el carácter aristocrático del arte defendido pero inactual. Con Remigio Gourmnont afirma Ortega que toda la literatura del siglo pasado responde a las tendencias de una civilización democrática (1904, I, 24). La tercera nota que es preciso hacer constar polemiza con las otras dos y muestra la diferencia existente entre la primera estética orteguiana y la célebremente expuesta en *La deshumanización del arte*, obra en la que se defienden las características que aquí se habían encontrado en el arte de Valle: aristocratismo y carácter lujoso.

Después de todos sus elogios al autor de las *Sonatas*, Ortega critica en él precisamente su carácter deshumanizado. Se queja de que en las páginas de Valle-Inclán no haya nada de “fresco sentimentalismo” y de que “El artista oculta celosamente las amarguras y desgracias del hombre” (1904, I, 27). Al final, concluye que le gustaría leer algún día un libro del que pudiese decir: “He aquí que D. Ramón del Valle-Inclán se deja de bernardinas y nos cuenta cosas *humanas, harto humanas* en su estilo de noble escritor bien nacido” (1904, I, 28). Aun defendiendo el carácter desinteresado y aristocrático del arte, Ortega propone, pues, que se ocupe de cosas humanas, situándose, por lo tanto, en las antípodas del programa estético que le hizo valedor de toda una generación de poetas y artistas veinte años después. También Nietzsche evoluciona desde una concepción en la que el arte es un medio para conocer la vida (aunque no sea un reflejo burdo de ella) a una estética que igualmente cabría llamar “deshumanizada”, centrada en una crítica del patetismo y del efectismo de Wagner, autor también criticado por el Ortega de *La deshumanización del arte*. Por lo demás, la misma expresión “cosas humanas, harto humanas” tiene un origen inequívocamente nietzscheano, del mismo modo que, en la medida en que Nietzsche consideraba el arte de su tiempo “humano, demasiado humano”, su propuesta estética podría ser también caracterizada como una “deshumanización del arte”.

La reivindicación de un arte que hunda sus raíces en la vida, constante en el primer Ortega, entronca con el primer programa estético de Nietzsche, el cual se propone en *El nacimiento de la tragedia* “ver la ciencia con la óptica del arte y el arte con la de la vida” (NT, “Ensayo de autocrítica”, 2; SW, 1: 14). Y análogamente se contraponen el arte y la cultura dominantes en el siglo XIX, como productos del hombre teórico con la manera trágica de ver el arte por los primeros griegos, Schopenhauer y Wagner. El hombre teórico y sus primeros portavoces, Sócrates y Eurípides, se distinguen también por su utilitarismo y su democratismo. Eurípides lleva el teatro a la vida cotidiana (NT, 11; SW, 1: 77), eliminando el decisivo papel del héroe en las primeras tragedias griegas. Y el hombre teórico no se conforma con contemplar el mundo, aspira a transformarlo utilitariamente, por eso es esencialmente optimista (NT, 15; SW, 1: 99). Como se ve, los temas del democratismo del arte actual, de su utilitarismo y la función del arte como tipo de conocimiento eminente ya se perfilan en la primera obra de Nietzsche. Se repiten a lo largo de toda su producción, aunque con matices y evoluciones, al igual que en el caso de Ortega³⁹.

La defensa de una estética nietzscheana fundada en la vida era, por otro lado, un argumento muy común entre los escritores del 98. Maeztu había asumido expresamente en 1901 la exigencia de ver el arte desde la óptica de la vida y la había remitido a su autor⁴⁰. No se trataba, por lo demás, de una mera fórmula feliz, puesto que en *Hacia otra España* ya se había señalado como misión del artista “concebir una imagen que abarque en su desarmonía la mayo cantidad de vida” (RMO, II, 235). En términos similares se expresaba Fernando Ossorio, el protagonista de *Camino de perfección*: “Lo que sí creo es que el arte, eso que nosotros llamamos así con cierta veneración, no es un conjunto de reglas ni nada, sino que es la vida, el espíritu de las cosas reflejado en el espíritu del hombre” (PBO; VI, 823). En ambos casos el influjo de Nietzsche estaba condicionado por la circunstancia cultural en que Baroja y Maeztu vivían y en concreto por una posición crítica ante ciertas actitudes de la vanguardia estética tendentes a justificar el arte por el arte sin preocuparse por el contenido⁴¹. Aunque en el primer apartado de este capítulo se ha cuestionado la distinción entre “modernismo” y “noventa

³⁹ La primera traducción de *El nacimiento de la tragedia* data de 1901 (cf. el cuadro de traducciones y Sobejano, 1967: 77). Ello explica la temprana y amplia difusión de las ideas estéticas de Nietzsche.

⁴⁰ Cf. “El libro de los viejos”, reproducido en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nn. 33-34 (1952), pp. 177-179.

⁴¹ Sobre la crítica del arte por el arte en Maeztu, cf. Fox (1977: 44 s.). También Baroja, en un artículo de 1901 significativamente titulado “Un programa”, ataca “esa literatura joven, gelatinosa, sin sexo y sin vértebras” (PBO, XVI, 934).

y ocho”, no era descaminada la opinión de Díaz-Plaja (1951: 144) de que el Nietzsche que influye en los modernistas (aquí, modernistas esteticistas) es el Nietzsche del *Crepúsculo de los ídolos*. Valdría decir, en general, que es la segunda estética de Nietzsche, la formalista y deshumanizada. Se equivocaba Díaz-Plaja, sin embargo, al afirmar que la estética nietzscheana no interesaba a los hombres del 98 (aquí, modernistas politizados). Estos últimos optaron por el programa de *El nacimiento de la tragedia*. En realidad, la crítica de Ortega a Valle-Inclán podría ser leída en estos términos: Ortega, cercano al modernismo “comprometido”, censura el modernismo “formalista” y “esteticista” de Valle desde posiciones afines a *El nacimiento de la tragedia*, pero reconoce en él valores nietzscheanos que comparte.

El influjo de Nietzsche en la estética reaparece en el apartado titulado “Poesía nueva, poesía vieja” del artículo *Moralejas* (1906), en esta ocasión reforzado por argumentos schopenhauerianos explícitos. Ortega revisa una antología de poetas españoles jóvenes y critica su excesiva tendencia formalista. Los poetas jóvenes han absolutizado el valor de la palabra y han olvidado que ésta sólo ha de ser vehículo para expresar pensamientos. La vida vuelve a ser el último referente del arte y el olvido de este proyecto por los nuevos artistas es recriminado: “estos poetas hacen materia artística de lo que es sólo un instrumento para labrar esa materia, nueva y única en todas las artes, que la Vida” (1906, I, 97). Ortega recurre expresamente a Schopenhauer para sostener la tesis de que el arte salva al sujeto de su conciencia individual para conducirlo al alma universal (1906, I, 97). No encuentra, sin embargo, en los nuevos poetas esa intención metafísica. El planteamiento schopenhaueriano se afianza cuando se determina aquello de lo que el arte libera al sujeto: “Al tiempo que nos acecha desde todos los rincones el hastío, nos va cayendo gota a gota dentro de las entrañas el dolor universal: entonces advertimos la vacuidad de la existencia” (1906, I, 98). Hastío y dolor señalan la fatal oscilación de la existencia empírica de acuerdo con el voluntarismo de Schopenhauer. Esa fatalidad hunde sus entrañas en la esencia del mundo, “en el doliente corazón del silencioso Uno-Todo” (1906, I, 99), indudable trasunto de la voluntad schopenhaueriana o del Uno Primordial (*Ur-Eine*) que el joven Nietzsche veía en la raíz de la experiencia dionisiaca. De ahí que se afirme, en perfecta concordancia con lo anterior, que “todo arte tiene que ser trágico” (1906, I, 99) y que se censure a los nuevos poetas porque “no han sabido educarse en el pesimismo de su época” (1906, I, 99), afirmación que introduce, una vez más, el tema del pesimismo

como diagnóstico epocal y de Schopenhauer como educador de toda una época en la dirección indicada por el propio Nietzsche en la tercera intempestiva.

3.4. Antes de 1907 se publican también los artículos *El poeta del misterio* (1904), *El rostro maravillado* (1904), *Las ermitas de Córdoba* (1905) y el *Canto a los muertos, los deberes y los ideales* (1906), en honor de Navarro Ledesma. Todos mantienen la tónica ya señalada de oscilación entre un vitalismo impetuoso y un misticismo estético⁴². Un resumen conclusivo del nietzscheísmo del primer Ortega podría formularse en los siguientes términos: 1) perspectivismo vitalista fundado en una subjetividad que se define como voluntad de poder; 2) aristocratismo cultural y moral, derivado del elemento anterior y que establece criterios de moralidad distintos para el individuo y la masa; 3) estética también nietzscheana tanto por el componente aristocrático de la misma como por su incardinación en la vida. Todas estas características daban como resultado una asimilación del pensamiento nietzscheano en la línea de los noventayochistas, línea que será progresivamente abandonada tras las visitas a las universidades alemanas a partir de 1905. La influencia de Nietzsche, aunque mitigada, permanecerá en el nuevo periodo, si bien con una orientación distinta.

4. *El retorno a la moralidad (1907-1911).*

“No suponga que estoy metido en Nietzsche: al contrario, Alemania me ha hecho sobrepasar a Nietzsche siguiendo su consejo. *Nietzsche soll auch überwinden werden*. Por supuesto después de haberlo entendido”.

(Carta, no enviada, a Miguel Unamuno desde Berlín, 1-III-1906; EOU, 174)⁴³.

El abandono de lo que se ha denominado “etapa modernista” de Ortega se va fraguando lentamente en sus dos años como estudiante en universidades alemanas (1905-1907) y se percibe con nitidez en los dos artículos sobre el clasicismo que publica en el año 1907. En el segundo de ellos, *Teoría del clasicismo*, se puede encontrar un

⁴² Hay que señalar también “Crítica barbara”, primer apartado de las *Moralejas* de 1906, donde Nietzsche vuelve a salir explícitamente a colación: “En estas sociedades suele hablarse harto de eso que llamamos opinión pública la cual –decía Nietzsche– no es sino la suma de las perezas individuales” (1906, I, 94). Ortega tomó la cita probablemente de HH, I, 482 (SW, 2: 316), aunque Nietzsche sostuvo por primera vez esta tesis en SE, I (SW, 1: 338).

⁴³ Se acepta la indicación de Cacho Viú (2000: 74) de que la carta es de 1-III-1906 y no de 1-III-1907 como consta en el *Epistolario*.

texto muy significativo tanto de su evolución personal como del distanciamiento de las coordenadas culturales que orientaban sus primeros años: "... me he convencido de que existe ya en España una muy recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental. Debiendo ser nuestra norma el enriquecimiento de la conciencia nacional, creo, pues, hermano Cendoya, llegado el momento para que dejemos nosotros de ser casticistas" (1907, I, 123). Casticismo y sentimentalismo eran, pues, actitudes que había que superar y en Alemania encontró Ortega la clave para hacerlo: un racionalismo culturalista, de origen neokantiano, en el que los excesos vitalistas, individualistas y voluntaristas de los inicios tenían que ser eliminados.

La lectura de Nietzsche también se somete a un filtro neokantiano en este tiempo. El estudio que se va a hacer de su influjo en la obra de Ortega en este apartado se orienta fundamentalmente en tres direcciones. En primer lugar, y en un plano que cabría llamar *histórico*, se constatará la desviación de Ortega del nietzscheísmo español a través de la correspondencia que mantiene con Francisco Navarro Ledesma y Miguel de Unamuno y de la polémica de 1908 con Maeztu. En un plano *interpretativo*, ejercerá una importante influencia en Ortega el libro de Georg Simmel *Schopenhauer und Nietzsche*, publicado en 1907 y que Ortega reseñará en *El Imparcial* al año siguiente. Por último, en un plano *ideológico*, es necesario resaltar el cambio de valoración de Nietzsche, no sólo porque su influencia decrece sino porque se traslada a otros ámbitos: a la dimensión antropológica y a la interpretación del superhombre no como un individuo negador de normas y estructuras universales sino como una meta de la humanidad en cuanto tal, que es preciso alcanzar a través de un progreso moral en la Historia. No hay que perder de vista, por otro lado, el influjo de Renan sobre Ortega en esos años, que puede entenderse como un complemento del neokantismo y que contribuye también de manera importante a la relectura de Nietzsche.

4.1. En febrero de 1905, Ortega viaja a Alemania como estudiante y se instala, en primer lugar, en la Universidad de Leipzig. Allí permanece hasta octubre. Se desplaza entonces a Berlín, donde cubre la información sobre la visita de Alfonso XIII a la capital alemana para *El Imparcial*. También asiste a clases en la universidad berlinesa hasta que, en febrero de 1906, regresa a España. Lo hará por poco tiempo, puesto que en octubre de ese mismo año vuelve a Alemania, en concreto a la Universidad de Marburgo, donde acude, ya pensionado por el gobierno, para realizar una investigación sobre "Prehistoria del criticismo filosófico". Ortega permanece en Marburgo todo el

curso 1906-1907 (de octubre a julio) y allí será discípulo de Hermann Cohen y Paul Natorp, los neokantianos que tanta influencia ejercerían en su obra, sobre todo en el periodo que se extiende entre 1907 y 1911⁴⁴.

Es indudable que las motivaciones que llevaron a Ortega a viajar a Alemania estaban relacionadas con insuficiencias tanto ideológicas como metodológicas que él había detectado en la episteme modernista. Insuficiencias ideológicas, porque consideraba que el discurso de los noventayochistas no ofrecía alternativas a la situación del país: se había estancado en una fase de crítica puramente negativa. Insuficiencias metodológicas, porque la forma literaria en la que se expresaba el pensamiento modernista no podía alcanzar el rigor y la precisión propios del pensamiento filosófico. Se trataba, pues, de llevar al modernismo al plano de la filosofía, con el evidente riesgo de que la filosofía acabara por disolver el propio modernismo.

En Alemania, Ortega evolucionó pronto hacia un racionalismo culturalista que, en el plano político, tomó la forma de un liberalismo socialista. El giro hacia el socialismo del hasta entonces furibundo individualista finisecular era casi inevitable si se tiene en cuenta el contexto alemán del joven Ortega. Leipzig era una de las cunas del socialismo alemán. Allí se habían enfrentado, en la segunda mitad del siglo XIX, dos socialistas a los que Ortega prestaría una especial atención: August Bebel, cuya política moderada sería ensalzada por el joven estudiante español⁴⁵ y Ferdinand Lassalle, el pensador que más influencia ejerció en el socialismo del joven Ortega. El carácter socialista de Leipzig tampoco pasó desapercibido a un estudiante que cursó estudios en la misma universidad cuarenta años antes que Ortega: Friedrich Nietzsche. Un biógrafo prestigioso como Werner Ross (1980: 261 ss.) señaló cómo la estancia en Leipzig pudo suponer el primer contacto directo de Nietzsche con el movimiento obrero y cómo Lassalle ejerció una extraña fascinación sobre el joven estudiante de Filología, a quien desorientaba la mezcla de origen aristocrático y práctica revolucionaria presente en el político socialista ¿Seduciría también esta mezcla a algún otro pensador posterior, de

⁴⁴ Aunque mencionada constantemente la influencia del neokantismo en Ortega aún no ha sido objeto de un estudio monográfico que la contemple globalmente. Las múltiples referencias al tema contenidas en el libro de Fernando Salmerón (1959) son, por lo general, bastante atinadas pero escuetas. Los artículos de María Socorro González-Galdón (1979 y 1981) resultan demasiado sumarios. Nelson Orringer (1979: caps. II y III) se ocupó con rigor y minuciosidad del influjo de Cohen y Natorp en escritos concretos de Ortega, incluso bosquejó una interpretación del sentido general del influjo neokantiano (cf. Orringer, 1983). Sin embargo, se carece todavía de una investigación que indague de manera exhaustiva en la influencia a través del cotejo de textos y de una reflexión sobre su sentido histórico.

⁴⁵ Cf. el artículo “Babel, Bibel y Bebel”, publicado sin firma en *El Imparcial* el 27 de octubre de 1905 (1905, I, 41 ss.).

espíritu y sensibilidad afines? En cuanto a Marburgo, la escuela neokantiana de su universidad era un importante referente en la construcción de un socialismo ético, que ejercería un notable influjo en las discusiones internas del socialismo alemán. Hermann Cohen había afirmado que “Kant era el verdadero padre del socialismo”, una idea que asumiría Bernstein en su polémica con Kautski.

La llegada a Alemania no implica una pérdida de interés por la obra de Nietzsche. Muy al contrario, Ortega se plantea la posibilidad de conocer con mayor profundidad su pensamiento, a veces banalizado en los ambientes bohemios del modernismo español. Desde Leipzig comenta a sus padres sus planes de asistir a clases sobre Kant y Nietzsche en el inmediato segundo semestre (13-III-05; CJE, 114) y previene a su padre de que, en una conferencia que Ortega Munilla ha de pronunciar sobre el *Quijote*, no debe mezclar “oposiciones modernas” al concepto de Bondad, como “inmoralismo”, “amoralismo”, o “nietzscheonismo” porque son “cantidades heterogéneas” (28-V-05; CJE, 137). Es conocida, por lo demás, su intención de escribir una biografía de Nietzsche, proyecto que ya habría sido aceptado por *La Lectura* y que, en principio, emprendería por razones puramente económicas (15-X-05; CJE, 197). José Ortega Spottorno (2002: 168) matiza el testimonio juvenil de su padre al indicar que, aunque la biografía nunca llegara a escribirse, “Ortega siempre le tuvo ganas al tema”.

La curiosidad de Ortega por Nietzsche en esos meses de Leipzig se centró bastante, pues, en lo biográfico. Buena prueba de ello es el artículo, que no llegaría a publicarse, titulado “Notas alemanas. El filósofo y la mujer, apólogo, fábula o patraña”. En él, Ortega comenta el volumen de correspondencia entre Nietzsche y Malwida von Meysenburg que acababa de aparecer en Alemania, editado por Elisabeth Förster-Nietzsche, la hermana del filósofo. Ortega, que desde el inicio de su estancia en Alemania experimentó a la vez una gran admiración por la cultura alemana y un profundo disgusto hacia la vida cotidiana del país, empezaba por señalar que Nietzsche seguía dando disgusto a los alemanes incluso en sus escritos póstumos, en los que “el antigermanismo del Inmoralista llega a la exaltación” (1905, VII, 49). El joven estudiante recoge, con evidente satisfacción, las invectivas de Nietzsche contra los orgullosos súbditos del Kaiser y presenta a Malwida como una mujer incapaz de comprender a Nietzsche. Esta incompreensión se basa en el idealismo de Malwida, que hace que prefiera al autor de *Parsifal* por encima del autor del *Zaratustra*. Pero la misoginia de Ortega acaba por aflorar en el escrito, cuando frente a la genialidad y el carácter iconoclasta de Nietzsche, Malwida aparece como “una buena señora, que es lo

que son todas las señoras en Alemania, España y Honolulu” (1905, VII, 51). Un atisbo juvenil de lo que sería una actitud que el Ortega maduro compartiría con Nietzsche: su mezcla de fascinación, desconcierto e inseguridad ante la mujer.

Todo lo anterior permite comprender que en octubre de 1906 un Ortega recién llegado a Marburgo pueda ofrecer ya a su entonces aun novia Rosa Spotorno una traducción tan brillante como convincente del poema de Nietzsche “En el noviembre alemán” (“Im deutschen November”): “Este es el otoño –que te adolece el corazón/ ¡Vuela, vuela!/ El sol trepa a la montaña/ y sube y sube/ y a cada paso descansa/ ¡Qué marchito está el mundo!/ En hilos penosamente tendidos/ Canta el viento su canción./ La esperanza huyó/ y el viento se lamenta de su huida.” (29-X-06; CJE, 464 s.). La elección de este poema del Nietzsche más lírico tiene sentido en el contexto de una correspondencia sentimental, pero es también reveladora de la pericia filológica con la que el joven pensionado se enfrenta al texto nietzscheano. El texto pertenece al legado póstumo de Nietzsche (cf. FP 1884, 28 [59]; SW, 11: 323), lo que sugiere un conocimiento muy pormenorizado de toda la obra del filósofo alemán. La calidad de la traducción muestra a un Ortega ya capaz de transitar con eficiencia los dos idiomas.

4.2. Así, pues, el interés por Nietzsche se mantiene, pero el cambio de postura ideológica afectará también a la percepción del filósofo alemán como se evidencia en las cartas que Ortega dirige desde Alemania a Francisco Navarro Ledesma y Miguel de Unamuno. En la larga carta que envía a Navarro Ledesma desde Leipzig con fecha de 16 de mayo de 1905 permanece intacto el entusiasmo orteguiano por el autor de *Así habló Zaratustra*. Comentando el libro de Navarro Ledesma sobre Cervantes, Ortega muestra su satisfacción por las alusiones a Nietzsche contenidas en él: “Veo que en ciertas grandes ocasiones, cuando es lugar para sacar el Cristo de Plata, me menta usted a mi Nietzsche, lo cual me alegra las entrañas. *On ne peut remuer rien de grand sans le toucher*” (16-V-05; CJE, 606). Casi a renglón seguido, reivindica la crítica nietzscheana del romanticismo (ibid.; CJE, 607) y algunas páginas más atrás, después de confesar sus intentos de hacerse filólogo para abordar desde esa disciplina la filosofía, menciona el ejemplo de Nietzsche, junto a los de Humboldt, Schopenhauer y Renan, como precedentes en esa actitud (ibid.; CJE, 601).

Bastante distinta, y mucho más afín a la de los años inmediatamente posteriores es la perspectiva adoptada en la carta de 30 de mayo de 1905. En ella aparecen, cronológicamente por primera vez, las ideas que servirán de base a su pensamiento

durante el periodo que va de 1907 a 1911 y lo hacen de forma abiertamente polémica en relación con quienes habían sido compañeros de viaje antes de la experiencia alemana. Ortega se dirige a Navarro como representante de una generación incapaz de ofrecer alternativas positivas a la crisis cultural y política de España. Denuncia en él con firmeza el fracaso del proyecto noventayochista, cuyo resultado sólo ha podido consistir en un cúmulo de críticas y negaciones estériles: “si todo el que hace labor apostólica presenta un credo que es sólo una serie de censuras, de ideas negativas ¿qué se va a conseguir?” (CJE, 618)⁴⁶. Ante este desolador panorama, Ortega esgrime ya los dos principios que constituirán el punto de partida de su propuesta para una regeneración del país: ciencia y moralidad. Quien hasta muy poco antes había defendido el inmoralismo nietzscheano y un individualismo exaltado exige ahora “una tarifa más o menos rígida y precisa de valores puesta sobre los sentimientos, sobre los ideales, sobre los proyectos, sobre las ideas y sobre las personas” (CJE, 615). Y la defensa de la ciencia es, como siempre en Ortega, una cuestión más política que epistemológica. Más en concreto, la ciencia se opone al anarquismo, individualismo (“el anarquismo es la religión del individualismo”, CJE, 619) y nihilismo propios del 98: “Predique usted el ansia de ciencia, de lealtad y de hondura intelectual, no la anarquía, no la precisión de echar abajo cosas que sólo esperan para caerse de suyo algo que las sustituya” (CJE, 619). El rechazo del anarquismo y del individualismo se realiza desde una nueva conciencia cívica, según la cual “vivir y pensar” es “vivir y pensar socialmente”. Fuera de ello “Lo demás es masturbación o *manus stuprum*” (CJE, 620). La rudeza de la expresión, explicable en el contexto de una correspondencia privada, ilustra, sin embargo, muy gráficamente, los reproches que Ortega dirigirá a sus predecesores intelectuales y antiguos guías: autocomplacencia e ineficacia.

La crítica del anarquismo individualista forzosamente tenía que tocar a Nietzsche, máximo mentor del 98 en este tema. Ortega prefirió, sin embargo, plantear el problema como una cuestión de interpretaciones y no criticar directamente al filósofo alemán. No se trataba tanto de que Nietzsche estuviera equivocado como de que sus lectores españoles no lo habían entendido correctamente. “Leemos las criaturas a Nietzsche y lo interpretamos como criaturas a quienes alguien dice: hoy no hay escuela. Y lo que en realidad pasa es que Nietzsche es un hombre tan terriblemente moral

⁴⁶ En 1903 había escrito Baroja: “¿Y ustedes qué hacen? –pregunta alguno-. Nosotros negar. Es algo. Otros vendrán que afirmen y, si no hay nada que afirmar, nada importa. Es igual” (PBO, XVI, 1134).

(moralizado) que lo puede seguir siendo sin moral alguna especial” (CJE, 616)⁴⁷. Nietzsche no es, por lo tanto, el iconoclasta demoledor de códigos que servía de referencia a los noventayochistas sino un pensador de moralidad mucho más compleja y refinada. Ortega anticipaba en estas líneas lo que iba a ser la pauta de su lectura de Nietzsche en los años siguientes: el intento de convertir a Nietzsche en un filósofo asimilable por el moralismo y el culturalismo neokantianos, intento que vendría reforzado algo más tarde por la monografía de Simmel sobre el propio Nietzsche y por la filosofía práctica de Cohen. La diatriba nietzscheana contra la cultura será sensiblemente rebajada a favor de un Nietzsche más “ilustrado”, del que se aprovechan los elementos más afines al neokantismo, como la potencia desmitificadora y la crítica de toda moral heterónomamente fundada en instancias ultraterrenas.

Cartas posteriores, no enviadas pero minuciosamente escritas, mantienen la actitud de distancia ante Nietzsche, compatible con un reconocimiento, más bien retórico, en algunos aspectos concretos. El gesto de situarse “más allá del bien y del mal”, al menos en relación con la moral convencional, parece recobrase en la advertencia de que “los que hemos pasado por el agua regia del hombre de Sils-Maria aprendemos a usar las palabras sin sombra de sentido peyorativo ni mejorativo” (2-VIII-1905; CJE, 629). No obstante, la superación de Nietzsche se hace explícita sólo un poco más tarde, con términos que Ortega mantendrá en el futuro y en una dirección en principio sorprendente: “Y vea V. que yo, criatura del siglo XX, luego de haber sudado lo indecible en la zona tórrida del Nietzsche tirano, recojo mis trastos y voy a secarme el sudor al Pórtico cuya moral confieso” (4-VIII-1905; CJE, 639). Nietzsche es visto desde ahora y por unos cuantos años como una “zona tórrida”, que es preciso abandonar. La alternativa es la austeridad y la disciplina de los estoicos (el Pórtico) que hacen posible el retorno a la moralidad.

4.3. El nuevo Nietzsche predomina, ya desde el principio, en la correspondencia que Ortega mantiene con Unamuno durante 1906 y 1907. En ella, Ortega “acusa” de nietzscheano a Unamuno en reiteradas ocasiones y la acusación se refiere siempre a los temas en los que hay desacuerdo con la nueva ideología orteguiana. En primer lugar,

⁴⁷ La frase parece, una vez más, hecha a la medida de Baroja, quien, en 1902, había escrito: “No hay que respetar nada, no hay que aceptar tradiciones que tanto pesan y entristecen. Hay que olvidar para siempre los nombres de los teólogos, los poetas, de todos los filósofos, de todos los apóstoles, de todos los mixtificadores que nos han entristecido la vida sometiéndola a una moral absurda. Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya, ahora hay que vivir” (PBO, XIII, 134). Años más tarde, Ortega citará literalmente este pasaje en su ensayo *Ideas sobre Pío Baroja* (cf. 1916, II, 227).

Ortega encuentra el rastro de Nietzsche en el desdén unamuniano por la ciencia: “La enemiga de V. con la ciencia es, acaso, lo único que me parece anticientífico en V. ¡Guárdese V. también de Nietzsche!” (30-XII-1906; EOU, 60). Y en la siguiente carta, con motivo de unas opiniones de Unamuno sobre la fuerza y la agilidad como cualidades intelectuales, plantea la cuestión de forma algo más general: “Anda V. siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para huir de él. Las *cosas* de Nietzsche, que son todo menos profundas, son cosas sin dueño que flotan en la superficie de las aguas modernas y sin querer nos tropezamos con ellas, nos encaramamos en ellas y las tomamos por islas. Lea, lea todo aquello de Zarathustra el danzarín, el de los ágiles pies, etc.” (3-I-1907; EOU, 64)⁴⁸. Nietzsche es, por lo tanto, un equivocado crítico de la modernidad. Su pretendido radicalismo queda reducido ahora al nivel de la superficialidad, mientras el racionalismo ilustrado que él ataca desde actitudes vitalistas (similares a las de la agilidad y la fuerza de Unamuno) ha pasado a ser la alternativa para la crisis cultural y política de España y la vía más segura para su integración en Europa. En cualquier caso, se trata de algo más que del abandono de un nombre y las connotaciones simbólicas son elocuentes. Si Nietzsche era el adalid del regeneracionismo novetayochista, el nuevo regeneracionismo tenía para su incipiente propulsor un modelo no menos cualificado: “Si el ágil es Carlyle o Emerson y el elefante Kant, me quedo con Kant, *padre de culturas*” (3-I-1907; EOU, 64). Contra la destrucción *nihilista* de la cultura (Nietzsche), la construcción *ilustrada* de la cultura (Kant). La crítica a Nietzsche vuelve a señalar, como en las cartas a Navarro Ledesma, el punto de inflexión del que Ortega quiere hacer partir sus nuevas ideas de regeneración: hay que abandonar el negativismo a ultranza y plantear alternativas positivas. Su ya entonces proverbial facilidad para las metáforas lo expresaba en otra carta, no enviada, al Rector de Salamanca: es fácil destruir estatuas de barro con el pie, lo valioso es destruirlas con estatuas de bronce (cf. 1-II-1907; EOU, 172).

Como en el caso de la correspondencia con Navarro Ledesma, el distanciamiento en la toma de postura no impedía que se mantuvieran expresiones y símbolos nietzscheanos con intención retórica. La carta no enviada de 1-III-1906, por ejemplo,

⁴⁸ El motivo del baile se reitera a lo largo del *Zarathustra*. El editor Laureano Robles señala oportunamente el capítulo “De las tarántulas” (EOU, 64, n.5) en el que Nietzsche escribe que si Zarathustra “es un bailarín, ¡nunca será un bailarín picado por una tarántula!” (Za, II, “De las tarántulas”; SW, 4: 131). La ligereza y el baile son asociados por Nietzsche en varios textos (cf., p. ej.: Za, III, “Los siete sellos”, 6; SW, 4: 290 y también Za, IV, “De los hombres superiores”, 18; SW, 4: 366).

comenzaba con una paráfrasis del *Zarathustra* deliberadamente fiel al alemán en que sin duda Ortega leía a Nietzsche en ese momento: “Auch Unamuno selbst ist etwas was soll überwinden werden. Also sprach Zarathustra” (EOU, 171). La alusión a la *Überwindung* nietzscheana referida a Unamuno ilustra una vez más el contexto de alejamiento del 98 en el que se viene insistiendo. Igualmente intencionadas resultan algunas frases contenidas en la carta, tampoco enviada, de 10-II-1907. Por ejemplo, la idea de que España es el país donde podrá oírse “la canción de lo superfluo” (EOU; 160), expresión en la que son netamente nietzscheanos tanto el sustantivo como el adjetivo, o esta otra tesis: “Monos y sobrehombres, eso ha sido Celtiberia. Lo que no se puede buscar son hombres” (EOU, 161). Todo ello indica una cierta aceptación del efectismo nietzscheano en el vocabulario, pero enfocado en una dirección más acorde con las nuevas ideas de Ortega, que se encontraban bastante alejadas, en espíritu e intenciones, de las del propio Nietzsche.

4.4. La polémica con Maeztu del año 1908 puede cerrar esta revisión del ajuste de cuentas Ortega con el nietzscheísmo del 98, que en buena medida lo es también con su propio nietzscheísmo juvenil. Conviene advertir que en esa época tampoco es Maeztu el exaltado nietzscheano de tránsito de siglos. En su polémica con Unamuno de 1907 había criticado el excesivo egotismo del pensador bilbaíno (RMO, XXVII, 163 ss.). Paradójicamente fue entonces Unamuno, habitual antagonista de Nietzsche, quien más apeló en su favor al filósofo alemán, si bien Maeztu reconoce que “no he abandonado a Nietzsche del todo” (RMO, XXVII, 178). Se trata, por lo demás, de un periodo, localizable entre 1908 y 1911, en el que Ortega y Maeztu coinciden en los planteamientos del “liberalismo socialista”, a los que han llegado por dos vías distintas: Ortega a partir del neokantismo de Marburgo; Maeztu a través del socialismo fabiano inglés. Las divergencias de ambos pensadores tenían, pues, un carácter más “táctico” o “pedagógico” que ideológico, como mostraron en su momento los estudios de Fox (1981) y Santervás (1989).

Por lo que se refiere a la polémica de 1908, Maeztu había entrado en ella como tercero en discordia. La discusión primitiva había sido entablada por Azorín y Ortega en torno a un tema muy relacionado con las cuestiones que se están tratando en este apartado: el de si han de ser los hombres o las ideas los puntos de partida para reformar un país. Azorín se había inclinado por la primera solución, mientras que Ortega, fiel a sus nuevas convicciones, abogaba por la segunda (cf. 1908, I, 173 ss.). Maeztu intentaba

mediar: “idolatría” y “androlatría” eran postura extremas igualmente peligrosas y afirmando la necesidad tanto de hombres como ideas (RMO, XXVII, 268 ss.).

En su respuesta, Ortega concedía que las ideas no podían realizarse sin hombres, pero matizaba que lo importante para él era la cuestión del “prius”, cuál de los dos elementos había de ser rector. Está claro que ese elemento es para Ortega la idea y el joven pensador madrileño considera que, en el fondo, Maeztu coincide con su opinión. Aprovecha la ocasión, para recordar un tiempo, definitivamente pretérito, en que ambos pensaban de otra manera: “En otro tiempo -¿recuerda usted?- gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como este genial dicharachero tiene la unción de todos los sofistas para halagar y engreír al lector, pudo ocurrirnos acaso, tras de alguna lectura, la sospecha de si habría en nosotros dos de esos grandes hombres que fabrican historia, señeros y adamantinos, más allá del bien y del mal (...) Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discrepamos: la historia es para ambos la realización de la moralidad; es decir, de las ideas” (1908, II, 28 s.). El texto es largo pero expresivo. En primer lugar, reitera la cuestión formal y previa que ya había aparecido en la correspondencia con Navarro Ledesma: los primeros seguidores españoles de Nietzsche han empezado por interpretarlo mal y en ese error incluye ahora Ortega tanto a Maeztu como a sí mismo. Por otra parte, Nietzsche es un exponente cualificado de una de las dos posturas sometidas a debate: la de los grandes hombres que “fabrican la historia”, o la de que, como se lee sólo unas líneas más arriba, “la historia humana es el producto de individualidades prodigiosas, de héroes”, tesis que, según Ortega, Nietzsche comparte con los estoicos, Carlyle y Emerson (1908, II, 28). Nietzsche es, además, el *inmoralista* por excelencia, de ahí la oportuna alusión a los sofistas y la advertencia de que el gran hombre está más allá del bien y del mal. Por eso mismo, la ya conocida alternativa neokantiana es aquí, ante todo, la alternativa de la moralidad, de una moralidad fundada en la idea y alejada, por ello, de arbitrariedades individuales. Moralidad e idealidad subsumen bajo sus estructuras legales al hombre, que sólo se reconocerá a sí mismo en el cumplimiento empírico de los principios universales establecidos por ellas, y a la historia, que sólo a la luz de ellas encontrará la categoría de progreso capaz de hacerla inteligible y liberarla de la ciega naturaleza.

Maeztu, sin embargo, no era tan optimista en relación con la hipotética coincidencia. Mostraba sus reservas hacia el concepto de sistema defendido por su joven amigo, en el que encontraba los peligros del dogmatismo (RMO, XXVII, 279 ss.) y la finalidad le parecía un concepto “a posteriori” de la razón al igual que la moralidad que inicialmente sólo sería “un impulso ciego” (RMO, XXVII, 292). Como se comprenderá, esta última afirmación sobrepasaba con mucho lo que Ortega podía admitir en ese momento sobre el particular. La localización de la moralidad como “impulso ciego” equivaldría a caracterizarla como “instinto” (1908, I, 222) con lo que se volvía una vez más, aunque Ortega no lo afirmase, de Kant a Nietzsche. Este último, no obstante, acaba saliendo a colación para mostrar a Maeztu que con su actitud corría el peligro de volver a integrar las filas de sus descarriados compatriotas: “¿ha encontrado Maeztu muchos intelectuales españoles que no desdeñen la moral por cosa vieja y sin sostén apodíctico y que no repitan las vulgaridades de Nietzsche sobre lo que se encuentra más allá del bien y del mal? En algunos casos procede esto de una convicción sincera, pero en los más no significa otra cosa que ignorancia” (1908, I, 222 s.). La acusación de ignorancia apuntaba, en negativo, la alternativa que Ortega ofrecía a la moral como instinto: la moral como ciencia. No era nada accidental la alusión que dirigía a Platón y Sócrates unas líneas más arriba. Éstos volvían a ser, una vez más, los aliados de Kant y los enemigos de Nietzsche. Si la moral era objeto del conocimiento, la virtud podía enseñarse y ello tenía dos consecuencias decisivas: en primer lugar se identificaba el bien con el saber, o quien más sabe es mejor, de manera que la objeción de intelectualismo moral planteada por Maeztu (RMO, XXVII, 290) resultaba del todo pertinente, y, además, podía proponerse al moralización del país como tarea pedagógica (pues la virtud es enseñable) lo que permite enlazar con una serie de temas neokantianos que serán constantes en estos años.

4.5. Ortega se distancia, por lo tanto, de Nietzsche, pero, sobre todo de los nietzscheanos españoles. Las repetidas protestas acerca de la mala interpretación indicaban la necesidad de una lectura distinta que integrase, en la medida de lo posible, a Nietzsche dentro de la nueva orientación filosófica de Ortega. El libro de Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, publicado en 1907, ofrecía importantes perspectivas en esta dirección y Ortega las tuvo muy en cuenta, como muestra el artículo que publica al año siguiente en *El Imparcial*. En realidad, la mayor parte del libro estaba dedicada a Schopenhauer, a quien Simmel consideraba un filósofo más

profundo que Nietzsche. Éste sólo era estudiado de manera específica en los dos últimos capítulos, pero las indicaciones contenidas en ellos ya eran suficientemente atractivas para el joven Ortega. También resultaba muy aprovechable el punto de partida metodológico: Simmel no pretendía tanto hacer una exposición de la filosofía de un pensador como hacer “una filosofía sobre el pensador” (GS, 10: 169); de ahí que no le interesara la obra de Nietzsche en su conjunto sino “el núcleo esencial para la cultura espiritual de entre las doctrinas de Nietzsche” (GS, 10: 172). El pensamiento de Schopenhauer y el de Nietzsche eran presentados así en el contexto de una filosofía de la cultura cuyos caracteres fundamentales podrían ser los siguientes. A medida que una cultura se eleva, el hombre necesita llegar a sus fines por medios cada vez más complejos. Esta complejidad de los medios puede incluso hacer perder de vista el fin y entonces el hombre se siente desorientado. Las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche responden a una situación cultural de este tipo. El cristianismo ya no es capaz de generar una cultura de fines sólidos, sin embargo, la vida conserva el ansia de un fin absoluto que no encuentra cumplimiento (Schopenhauer) o que sólo encuentra cumplimiento en sí misma, no en algo trascendente a ella (Nietzsche). Todas las diferencias entre Schopenhauer y Nietzsche encuentran su raíz originaria, según Simmel, en esta distinta sensibilidad hacia la crisis de la cultura.

Dentro de este planteamiento global, los dos capítulos dedicados a Nietzsche pueden entenderse como los dos términos de una aporía que Simmel encuentra en el núcleo mismo de la filosofía nietzscheana: la tesis de la imposición de las grandes personalidades mediante el dominio de las masas es incompatible con el ideal de distinción, en virtud del cual la vida individual tendría que bastarse a sí misma y no necesitaría de imponerse a los demás (GS, 10: 379). Aunque Simmel tiene en cuenta estas dos direcciones del pensamiento nietzscheano, se inclina por una primacía de la última y critica al propio Nietzsche el que no haya hecho suficientemente explícita esta prioridad. Esa ambigüedad es la que ha favorecido las interpretaciones de Nietzsche cercanas al egoísmo, el anarquismo o el epicureísmo, que no tienen nada que ver con el espíritu del filósofo. Ante todo, Nietzsche no es el teórico del individualismo exaltado. No es el individuo sino la vida en general el elemento más importante de su pensamiento. Los individuos nos son más que “aquellas vasijas o formas a través de las cuales, o en las cuales, se realiza el único proceso esencial de la vida de la totalidad” (GS, 10: 379). Por eso se equivocan quienes ven en Nietzsche a un sofista contemporáneo: mientras que la sofística reduce el sentido objetivo de las cosas a su

sentido para el hombre, en el caso de Nietzsche “sólo tiene valor el sujeto cuando posee un valor objetivo” (GS, 10: 381). Junto al mito del individualismo nietzscheano cae también el mito del anarquismo. Según Simmel, la transvaloración no significa ausencia de toda ley, sino nacimiento de una nueva legalidad (GS, 10: 380) y recuerda los ataques de Nietzsche contra la anomia y falta de jerarquía de las sociedades contemporáneas.

El concepto de vida que Simmel ve en Nietzsche tiene, pues, dos consecuencias decisivas y polémicas con las interpretaciones entonces vigentes: limita la importancia del individuo y funda un criterio de objetividad capaz de generar sus propias leyes. Con ello contrarresta la imagen de irracionalismo y arbitrariedad en el pensamiento nietzscheano y cumple su objetivo de insertar a Nietzsche en la cultura moderna. La vida cobraba, por lo demás, el valor de un principio trascendental, a veces en sentido kantiano, a veces en un sentido más afín al idealismo alemán poskantiano. En este último sentido se presentaba como realidad autofundante y absoluta, capaz de conformar un sistema de la totalidad, que en su despliegue explicaba y justificaba los distintos momentos parciales (incluido el individuo). Ahora bien, en el contexto de la lectura orteguiana, interesan más las connotaciones neokantianas, bastante notorias y reveladoras.

La huella kantiana era evidente, por ejemplo, en cuestiones relativas a la fundamentación de la ética. Más arriba ya se mencionó la aporía entre dominio y distinción. Al referirse a este último tema, Simmel vuelve a establecer una clara demarcación: “A esta estructura ideal de distinción corresponde el que el rango de hombre no este determinado por su actuación exterior, sino por su propio ser interno” (GS, 10: 383). El territorio de la moral se define así, igual que en Kant, en el ámbito de la interioridad. Lo que importa no son los efectos de las acciones valiosas, sometidas a circunstancias y contingencias externas al sujeto, sino que sean acciones de un hombre valioso. Al igual que en Kant el objeto de la moralidad no es la felicidad sino la dignidad, ser dignos de la felicidad: “El sentimiento verdaderamente aristocrático encierra la severidad para consigo mismo, puesto que no aprecia el valor de la propia existencia por la casualidad de la posición exterior ni por lo que la vida nos proporciona en dones y goces, sino porque seamos dignos de poseer todo esto”. Por último, el kantismo aparece también en un lugar bastante sorprendente: se interpreta la teoría del eterno retorno como una consecuencia del sentimiento de responsabilidad (GS, 10: 393), puesto que implica asumir cada momento de la vida con todas sus implicaciones.

El propio Simmel reconocía que se trataba de “un motivo fundamental de Kant trasladado a una nueva dimensión” (GS, 10: 394).

Aún más relevantes para el caso de Ortega son los elementos neokantianos en la interpretación del superhombre. Al criticar las interpretaciones individualistas y egoístas, Simmel ya había advertido que en Nietzsche el sujeto sólo se halla a sí mismo “como un progreso o retroceso de la humanidad” (GS, 10: 382), con lo cual había prevenido contra la frecuente, y para él errónea, analogía entre Nietzsche y Stirner. De manera explícita identificará más adelante el superhombre con el “deber de alcanzar el grado superior en el desarrollo objetivo de la humanidad” (GS, 10: 392) y con vocabulario kantiano en forma y contenido afirma que “El superhombre (...) no es en su propio sentido más que un regulador y piedra de toque de nuestra existencia” (GS, 10: 399). El superhombre es, por lo tanto, un ideal regulativo que indica a los individuos empíricos el modo de realizar en ellos mismos una humanidad objetiva. Por ello no puede presentarse nunca como algo dado y determinado, sino que es más bien un problema: “una tarea que progresa con el progreso mismo de la humanidad” (GS, 10: 399).

El libro de Simmel se ajustaba a la perfección a las nuevas ideas de Ortega en relación con Nietzsche. Por una parte, la crítica de interpretaciones individualistas y anarquistas de Nietzsche podía ser utilizada contra el insolvente nietzscheísmo español. Por otro lado, la orientación neokantiana que se acaba de señalar hacía parcialmente compatible a Nietzsche con las posiciones filosóficas que Ortega mantenía entonces y permitía integrarlo, tras las reconversiones oportunas, en el “Kulturkampf” que el joven filósofo iniciaba. Todo ello explica el juicio positivo que Ortega vierte sobre la obra y que queda plasmado en *El sobrehombre* (1908), único artículo que dedica específicamente a Nietzsche a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

En *El sobrehombre*, Ortega comienza por referirse, una vez más, a su etapa de nietzscheano como algo ya superado. No se detiene, sin embargo, como en otras ocasiones, en la crítica del carácter espurio del nietzscheísmo español. Nietzsche ha sido abandonado por los intelectuales de su edad, pero ello no impide reconocer que “nos fue necesario”, puesto que “Nietzsche nos hizo orgullosos” (1908, I, 176). Su influencia, prosigue Ortega, apareció en un momento en que los jóvenes españoles necesitaban creer que España nacía con ellos, porque encontraban inviables los caminos de la tradición. De ahí que viesen en el filósofo alemán un incitador para buscar “una norma propia para sus propias energías”. No obstante, este panorama, inicialmente

desalentador, ha mejorado un poco, de tal manera que en esas fechas el influjo de Nietzsche puede considerarse benéfico pero superado. Cabe añadir, por lo tanto, que al orgullo nietzscheano, necesario para rebelarse contra la situación cultural del país heredada de la Restauración, ha de suceder el culturalismo neokantiano, necesario para reconstruir positivamente la nación.

Ese neokantismo, que ya se detectó en el libro de Simmel, adquirió caracteres específicos en el comentario de Ortega, sobre todo en el planteamiento formal del significado de la filosofía de Nietzsche. Como se ha visto, Simmel analizó tal significado desde el diagnóstico general de la crisis de la cultura. Ortega, sin negar esa perspectiva, se situó en un punto de partida totalmente determinado por Cohen, como advirtió en su momento Fernando Salmerón (1959: 188). En efecto, Ortega sostenía que “lo único científico”, por lo tanto lo más valioso para él, que tenía la labor de Nietzsche era que “ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la definición del hombre” (1908, I, 177). Y unas líneas más adelante añade que la definición del hombre es “el verdadero y único problema de la ética” Estas tesis eran las que había sustentado Hermann Cohen en las páginas iniciales de su *Ethik des reinen Willens*. En ellas había mantenido que la ética era el más propio de todos los problemas filosóficos, ya que implicaba a todas las disciplinas de la filosofía sin agotarse en ninguna particular⁴⁹, que el objetivo de la ética era el hombre⁵⁰, e incluso que, como también indicaba Ortega, Sócrates fue el primero en señalar ese problema como el específicamente filosófico⁵¹. Al suscribir estas ideas para su análisis de Nietzsche, Ortega no sólo mostraba su acuerdo doctrinario con Cohen, sino que señalaba la filosofía de éste como punto de referencia para juzgar cualquier otra, en este caso la de Nietzsche. Se hacía metodológicamente neokantiano.

Si Cohen estaba tras la idea de una ética como definición y disciplina filosófica fundamental, Ortega no necesitó apartarse de Simmel en lo concerniente a cuestiones de contenido, aunque matizó oportunamente algunos aspectos. En primer lugar, y enlazando con su punto de partida, mostraba su acuerdo con la crítica de la lectura “inmoralista” de Nietzsche. Si Nietzsche buscaba una nueva definición de hombre, buscaba una nueva moral (1908, I, 177). Cuando se sitúa “más allá del bien y del mal”, no lo hace, por lo tanto, más allá de cualquier concepto de bien y de mal sino de los

⁴⁹ Cf. H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlín, 4ª ed., s. a., p. 1.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 2.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 1 y 3.

propios de la moral greco-cristiana, con la cual, advierte Ortega, Nietzsche es “necia y groseramente injusto” (1908, I, 177). Al igual que Simmel, Ortega impugna también la idea del individualismo de Nietzsche. Este último sólo ha señalado que la muchedumbre no tiene por qué ser la norma de los valores, pero no ha afirmado que tenga que serlo el individuo como individuo. La idea de un Nietzsche igualmente alejado del liberalismo individualista que del socialismo colectivista había sido expuesta por Simmel en el capítulo VII de su libro y Ortega la recogía implícitamente.

Ni el individuo ni la masa constituyen, pues, el criterio de las normas. Ortega vuelve a estar de acuerdo con Simmel al establecer ese criterio en “aquellos individuos cuyo ánimo, cuya subjetividad, pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más sobre los hasta aquí alcanzados, el tipo Hombre” (1908, I, 178). Así, pues, objetividad en la subjetividad como realización de la humanidad. Lo que Ortega entiende por humanidad no es, sin embargo, lo mismo que entiende Simmel, aunque tampoco esté en contradicción con ello. Ante todo, Ortega es en este punto más decididamente neokantiano y Nietzsche acaba siendo en su interpretación muy poco reconocible.

“El conjunto de virtudes culturales –no digamos ahora cuáles son éstas- cada vez más perfectas y potentes, es lo que Nietzsche llama humanidad, oponiendo al concepto extensivo y cuantitativo que dan a esta palabra los altruistas, una noción cualitativa e intensa” (1908, I, 178). En relación con la temática que se estudia, esta definición tiene dos aspectos especialmente relevantes. La salvedad del “no digamos ahora cuáles son éstas” deja la idea de humanidad en un plano estrictamente formal: al no ser enumeradas las virtudes culturales concretas que constituyen el ideal de humanidad de Nietzsche, no puede saberse en concreto en qué consisten éstas. Por otra parte, Ortega descubre la intención de ese formalismo cuando opone el “concepto cualitativo e intenso” de la noción nietzscheana de humanidad al “cuantitativo y extenso” de otras concepciones. Simmel ya se había referido a la segunda de estas ideas, pero lo que importa subrayar aquí es la conexión de ambas en el contexto general de la interpretación kantianizante. Ante todo, el enfrentamiento de los conceptos “cualitativo” y “cuantitativo” de humanidad revelaba la necesidad de distinguir entre una idea trascendental y otra empírica de hombre, y de inclinarse por la primera de ellas. La humanidad nunca puede ser un “hecho” dado por el conjunto de sus individuos en un momento determinado de la historia, sino un ideal que se realiza progresivamente en las distintas épocas sin identificarse con ninguna en concreto.

Este concepto trascendental de humanidad es el que permite establecer el nexo entre humanidad y cultura, enunciado formalmente en la primera idea de la definición. Un artículo anterior, *Teoría del clasicismo* (1907), ilustra cómo Kant vuelve a estar presente en este aspecto y es el punto de partida para fundamentar una antropología negativa, en la que el hombre, intrínsecamente malo en su condición empírica, es salvado por la cultura. Ortega se refiere allí a la teoría kantiana del “mal radical” en el hombre y la interpreta en el sentido de que el hombre es constantemente susceptible de perfeccionamiento y por ello continuamente malo ante la posibilidad de un futuro mejor. Sólo porque el hombre es radicalmente malo puede ser infinito su progreso moral, que nunca se detendrá en un momento determinado. Y es aquí donde es posible el salto a Nietzsche: “A estas intenciones de Kant tan medidas y tan estrictas, ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrenombre. Al menos creo que ésta es su única interpretación plausible: el sobrenombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aun puede ser mejor” (1907, I, 126). El superhombre es, por lo tanto, el continuo progreso del hombre en la realización de la humanidad a través de la historia.

Los problemas hermenéuticos de esta interpretación “trascendental” de Nietzsche son evidentes. Ante todo, la idea de un mal radical para explicar las limitaciones morales del hombre es una noción metafísica bastante ajena a Nietzsche, para el que las insuficiencias del “tipo hombre” no tienen un origen “ontológico-estructural” sino que corresponden a deficiencias históricas de determinadas formaciones culturales. De la misma manera, la dialéctica ser/deber-ser que se desprende del planteamiento kantiano tampoco es fácilmente asimilable a la tensión hombre/superhombre en Nietzsche, que no alude a la relación del sujeto empírico con un término “a priori”, independiente de la realidad empírica y a la vez criterio de medida de ella, sino al desarrollo inmanente y nunca autorrepresivo de la voluntad de poder. Este concepto, que ni Simmel ni Ortega tienen suficientemente en cuenta, es el determinante para hablar de “la vida” y del “acrecentamiento de la vida” en Nietzsche. La voluntad de poder nunca es un principio idéntico a sí mismo. El poder es distinto en sus distintas manifestaciones. Por ello no puede fundamentar una subjetividad objetiva (de ahí el problema de la crítica del sujeto en Nietzsche) ni tampoco puede leerse como progreso su despliegue en la historia. Señala así, al menos intencionalmente, el propósito de Nietzsche de romper con toda filosofía trascendental (no sólo la kantiana)

y con ello la dificultad para incluir a su autor, como pretendía Ortega, en una lectura continuista con el pensamiento moderno e ilustrado, al menos en su dimensión positiva.

4.6. El neokantismo dirige, pues, en buena medida, la lectura que Ortega hace de Nietzsche esos años. Junto a ese influjo es preciso tener en cuenta el de Renan⁵². La presencia del pensador francés en el pensamiento de Ortega durante este periodo es relevante para el presente estudio porque viene a ser un punto de contacto entre motivos nietzscheanos y neokantianos. La aridez conceptual de Natorp y Cohen era complementada con una ideología que tenía muchas similitudes con el racionalismo y culturalismo de Marburgo, pero que además agregaba un toque literario y ensayístico. Ese “contrapunto” presente en Renan, gracias a la unión de la exactitud de la ciencia y la delectación de la estética (1909, II, 37) no podía menos que impresionar al joven Ortega y señalaba, sin duda, el origen de su fascinación por Renan. Este último coincidía, por otra parte, con Nietzsche en algunos de sus temas fundamentales como el interés por la génesis del cristianismo y la defensa del aristocratismo. Francisco Pérez Gutiérrez mostró cómo la relación entre ambos pensadores era un lugar común entre muchos intelectuales españoles de principios del siglo XX⁵³, pero también señaló el punto de desacuerdo fundamental entre los dos filósofos: “Hay pensadores que se han situado frente a su tiempo, que han roto con él, así, por ejemplo, Nietzsche. Otros en cambio se han identificado con el suyo, lo han expresado, así Renan” (Pérez Gutiérrez, 1988: 93).

Continuidad y discontinuidad con el siglo XIX marcaban efectivamente las diferencias entre Renan y Nietzsche, lo supieran o no sus lectores españoles, y se proyectaban sobre los temas comunes que se acaban de mencionar. Renan estudiaba el cristianismo para hacerlo más racional y recuperarlo en lo que tenía de potencial cultural al margen de la dogmática positiva. Nietzsche impugnaba el cristianismo incluso en aquellas manifestaciones que nada tenían que ver con la religión, lo veía como motor de una cultura nihilista llamada a desaparecer. En Renan, el aristocratismo

⁵² La influencia de Renan en Ortega no ha sido estudiada de manera suficientemente detallada. Fernando Salmerón (1959) alude numerosas veces al tema, pero de manera dispersa y particular. Francisco Pérez Gutiérrez (1988: 261 ss.) se ocupa más detenida y monográficamente de él en el apartado que le dedica dentro de su *Renan en España*. Cacho Viú (2000) enfatizó la importancia del influjo de Renan en varios pasajes de sus estudios sobre Ortega, pero no llevó a cabo un estudio minucioso basado en la comparación de textos.

⁵³ Cf. Pérez Gutiérrez (1988: 61, 133, 144, 245 y 254). Se refiere a los casos concretos de Giner de los Ríos, Pompeyo Gener, Ramiro de Maeztu y Joan Maragall. Los tres últimos eran grandes admiradores de Nietzsche. No puede decirse lo mismo del fundador de la Institución Libre de Enseñanza.

era el resultado de atenerse las reglas universales de la ciencia, la belleza y la cultura. En Nietzsche era el fruto de afirmar la propia personalidad como diferencia irreductible a tales reglas. Las síntesis renanianas entre conocimiento, ética y estética, tan apreciadas por Ortega, fueron criticadas con firmeza por Nietzsche, que veía en ellas formas encubiertas del nihilismo. Un texto del *Crepúsculo de los ídolos*, referido a Renan, refleja con nitidez las diferencias entre ambos pensadores: “Él quisiera asociar, por ejemplo, en una sola cosa la *science* y la *noblesse*, pero la *science* es algo de la democracia, eso es algo que se palpa. Él desea representar, con una ambición nada pequeña, un aristocratismo del espíritu; pero a la vez se postra de rodillas, y no sólo de rodillas, ante la doctrina contraria a aquél, ante el *evangile des humbles*... ¡De qué sirven todo el librepensamiento, toda la modernidad, toda la burla y toda la flexibilidad de un torcecuello cuando en las propias entrañas se ha seguido siendo cristiano, católico e incluso sacerdote!” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, 2; SW, 6: 111 s.).

Entre 1907 y 1911, Ortega se inclina más hacia Renan, de acuerdo con sus intenciones culturalistas. Ideas que en principio podrían parecer nietzscheanas llevan la impronta del escritor francés. Tal es el caso del concepto de vida que Ortega introduce en su ensayo *Renan*, partiendo de la “pleonexia” platónica: “*pleonexia*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito” (1909, II, 41). A renglón seguido, Ortega considera insuficiente la fórmula spinoziana del “conatus”, puesto que cada cosa no aspira a perseverar en su ser sino a ser todas las demás. Hay indudables ecos nietzscheanos en estas palabras. El mismo Ortega, siguiendo a Simmel, había afirmado que “Para Nietzsche vivir es *más vivir*” y que en Nietzsche “vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas” (1908, I, 178 s.). Las semejanzas se hacen casi incontestables en un texto del propio Nietzsche en el que también se polemiza con “el tísico Spinoza” para defender una concepción de la vida casi idéntica a la de Ortega en el *Renan*: “La lucha por la existencia es sólo una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir. La grande y la pequeña lucha se mueve en todas partes por la preponderancia, por el crecimiento y la expansión, conforme a la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de la vida” (GC, 349; SW, 3: 585 s.).

Ahora bien, esta visión afirmativa, sobreabundante y antiutilitarista de la vida remite también al “*nisus universal*” de Renan. Según la doctrina del “*nisus universal*”, todo aspira a ser y ser cada vez más. Renan expuso esta doctrina en su diálogo

Certitudes y en virtud de ella fue emparentado con algunas filosofías vitalistas de fin de siglo, como la del propio Nietzsche (cf. Pérez Gutiérrez, 1988: 60 s.). En un ensayo de obligada referencia sobre la relación Renan-Nietzsche, Giuliano Campioni (2001: 98) mostró, sin embargo, cómo el concepto de *nisus* interpretaba la naturaleza en un sentido finalista, propio aún de una “teología romántica”. Un planteamiento de este tipo permitía mantener una concepción armónica de la naturaleza y la realidad y se ajustaba mejor a las ideas de Ortega en esa época que las teorías nietzscheanas.

Lo mismo ocurre en otras cuestiones, como las del aristocratismo y la reflexión sobre la cultura. En *Renan*, Ortega defiende de nuevo el clasicismo y entiende por este término “el amor a la ley, el lujo del hombre fuerte que se posee a sí mismo y somete a un cauce de normas la fluencia excesiva de su energía” (1909, II, 48). El aristócrata es, pues, como en Nietzsche y el Ortega posterior, el hombre lujoso y superfluo. Pero mientras en Nietzsche el lujo consiste en la trasgresión de la ley, en Ortega, Renan y Goethe (muy oportunamente traído a colación como siempre) consiste en acatarlas, rechazando el instinto grosero que conduce al capricho. Al igual que Nietzsche, Ortega considera en 1909 que la cultura es una ficción. Contra Unamuno y los casticistas propone reivindicar Europa y defender “las ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*” (1909, II, 49). No obstante, el carácter ficticio de la cultura es criticado por Nietzsche para desenmascarar su impotencia, mientras que Ortega defiende las ficciones culturales y las encuentra provechosas para la vida humana. Y en este aspecto vuelve a coincidir con Renan. En los *Diálogos filosóficos*, Renan también había insistido en el tema de la necesidad vital de la ilusión. Ahora bien, la ilusión no se presenta como el síntoma de un vacío metafísico, como ocurre en el caso de Nietzsche, sino como el punto de partida para consolidar la cultura y, en última instancia, recuperar una teodicea (cf. Campioni, 2001: 96).

4.7. Aunque sea tangencial en relación con el contenido general del escrito, no deja de ser indicativa de una determinada sensibilidad la mención de Nietzsche contenida en el breve y bello ensayo de 1911 *Tres cuadros del vino* (Tiziano, Poussin y Velázquez). En él interpreta Ortega la “Bacanal” de Tiziano como el “triunfo del momento” (1911, II, 194). El triunfo del momento significa la pretensión de que el placer momentáneo (en este caso, el proporcionado por el vino) perdure. Y en consonancia con ello añade Ortega: “Esta voluntad de eterna perduración que yace en el

fondo de toda hora de placer ha servido a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos, las nuevas tablas de lo bueno y lo malo. Así dice en los famosos versos: El dolor dice: ¡pasa!/ ¡Quiere el placer, en cambio, eternidad!/ quiere profunda eternidad” (1911, II, 195)⁵⁴. Nietzsche reivindica la eternidad del placer o, mejor, la voluntad de eternidad presente en el placer. Pero también, y al igual que Tiziano, el valor del instante. En la interpretación que Ortega hace de Tiziano, éste representa la quintaesencia de la cultura renacentista, hasta el punto de que puede decirse que en su “Bacanal” se trasluce “la filosofía del Renacimiento” (1911, II, 196). En el cuadro de Tiziano, el vino no degrada al hombre sino que “lleva la pura materia orgánica a una potencia espiritual”. Con ello se incide en la continuidad entre materia y espíritu dentro de una cultura naturalista que no reconoce escisiones. Este optimismo naturalista y humanista de afirmación de la vida era también lo que Nietzsche admiraba en el Renacimiento y por ello la nota de Ortega, aunque marginal, resulta del todo oportuna.

No menos significativa es la reflexión que hace el filósofo madrileño cuando compara la obra de Tiziano con la “Bacanal” de Poussin, hija de una época que no confía ya en el optimismo renacentista y que sólo puede ver la perfección en Dios, nunca en el hombre. Comparada con la escena de Poussin, bacanal de dioses y no de hombres, el cuadro de Tiziano le resulta a Ortega anecdótico; el instante, aún con su pretensión de eternidad, no puede ocultar su carácter efímero: “no podemos dejar de presentir que todo concluirá en un inmenso cansancio, en carnes ajadas, en músculos lacios” (1911, II, 197). Presentimiento, pues, de la fugacidad del instante y del placer. Pero no sólo eso: anuncio de que el placer desembocará en hastío y debilitamiento. He aquí lo radicalmente antinietzscheano y lo en buena medida schopenhaueriano. Frente a la “Bacanal” de Tiziano, que es el “episodio de un día de libertinaje”, la de Poussin es “la felicidad hecha norma” (1911, II, 197) afirma Ortega citando al crítico alemán Meier-Graefe. Naturalmente, Ortega escribe como analista y crítico, sin tomar partido por ninguna de las dos posibilidades, que, además, considera definitivamente pretéritas. Pero tanto la asociación de Nietzsche al optimismo renacentista como ese recelo ante la apología del instante manifiestan que el pensador alemán sigue estando presente en la obra orteguiana, aunque mantenido a una distancia bastante escrupulosa.

⁵⁴ Los versos de Nietzsche eran ya entonces, como notaba Ortega, famosos y constituían un lugar común en los literatos españoles lectores del filósofo alemán. Corresponden a Za, III, “La segunda canción del baile” (SW, 4: 286) y son repetidas en Za, IV, “La canción del noctámbulo” (SW, 4: 404).

4.8. Como se ha indicado más arriba, el periodo del que se ocupa este apartado señala el momento en que el pensamiento de Ortega es más cercano al socialismo. La opinión de Cacho Viú (2000: 90 ss.), sostenida también por otros intérpretes, de que el socialismo del joven Ortega tiene un carácter instrumental, no sustantivo, es errónea. Se basa, en realidad, en textos más tardíos, como el artículo publicado el 1 de Mayo de 1913 en el que Ortega afirmaba que el socialismo debía ser el preludio de un nuevo aristocratism (1913, I, 623). Pero lo cierto es que, entre 1907 y 1911, el socialismo de Ortega está rigurosamente fundamentado en su neokantismo, en concreto en una interpretación social de la universalidad moral kantiana. La igualdad moral de los hombres es el fundamento de una crítica de las desigualdades sociales entre ellos. Puede hablarse, pues, como hizo Cerezo (1984) de un idealismo ético y socialista, cuyas fuentes fueron analizadas por Fernando Salmerón (1984) en un trabajo que conserva toda su vigencia.

Obviamente, este enfoque alejó a Ortega de Nietzsche. El ataque de Nietzsche a la tradición judaica, por ejemplo, no podía satisfacer a un discípulo socialista del judío Hermann Cohen. Así, la figura de Shylock era un punto de partida para la crítica de los excesos de la cultura occidental contra los judíos y esa crítica incluía a Nietzsche: “¡Pobre Jahvé, según Nietzsche, has venido a ser el dios de todos los barrios bajos del mundo!” (1910, II, 107).

Ahora bien, aunque las ideas políticas del joven Ortega se distanciasen en su fondo ideológico del nietzscheísmo, algunos símbolos del autor del *Zarathustra* fueron aprovechados en este ámbito. Tal es el caso de la célebre fórmula que concebía la patria como “Kinderland” (“tierra de los hijos”) en vez de cómo “Vaterland” (“tierra de los padres”)⁵⁵. Esta figura permitía a Ortega ilustrar la reivindicación de un “patriotismo del futuro” contra el “patriotismo del pasado” imperante en España (1910, II, 88). La semejanza, claro está, es meramente nominal. Para Nietzsche, la “tierra de los hijos” es el futuro en el que el hombre será superado por el “superhombre”; para el Ortega de la época, una sociedad ética de sujetos racionales, en la que los principios de una moral universal rectificarían las injusticias del presente.

⁵⁵ Sobre la patria como “Kinderland”, cf. Za, III, “De las viejas y las nuevas tablas”, 12 y 28 (SW, 4: 255 y 268).

CAPÍTULO II: NIETZSCHE EN EL “NIVEL DE 1914” (1912-1916)

Como se acaba de ver, el influjo que ejerció en Ortega el neokantismo desde sus estancias en Alemania entre 1905 y 1907 supuso un alejamiento tanto de la filosofía de Nietzsche como de los motivos nietzscheanos presentes en el modernismo español. En su conferencia de 1910, “La pedagogía social como programa político”, Ortega resumió su nueva actitud en la célebre frase según la cual “España era el problema y Europa la solución” (1910, II, 102). Se trataba de dar una solución europeísta al problema de España y esa solución encontraba su fundamento en un racionalismo neokantiano, desde el que la cultura europea se entendía como ciencia y moralidad. De ahí que, en los escritos de Ortega en esta época, se tienda con frecuencia a oponer dos series de conceptos, una formada por los términos España-cultura vitalista-individualismo-tradición nietzscheana y otra articulada en torno a los términos Alemania-cultura racionalista-universalismo-tradición neokantiana. Como es obvio, la propuesta orteguiana se decanta por la segunda serie, desde la que se intentaba rectificar la deficiente modernidad de la primera.

En el “Prólogo para alemanes” (1934), Ortega afirmó que “más que ninguna otra cosa en la vida, la filosofía es nivel” (1934, IX, 136). Con el término “nivel”, frecuente en sus escritos, Ortega quiere señalar tanto el grado superior de abstracción e inteligibilidad que representa la filosofía en relación con otros saberes, como la “altura de los tiempos”, el hecho de que en una determinada situación histórica o biográfica la filosofía haya alcanzado una determinada cualificación. En este último sentido, el “nivel de 1914” es decisivo en la evolución de Ortega, como subrayó en su momento Julián Marías (1960, II: 123 ss.). En ese mismo año publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que contiene planteamientos filosóficos innovadores en relación con sus ideas anteriores, y pronuncia la importante conferencia “Vieja y nueva política”, un manifiesto de sus intenciones como intelectual dispuesto a intervenir en la vida pública española. Es importante tener en cuenta, por lo demás, que el “nivel de 1914”, como cualquier nivel histórico, no se alcanza de repente sino que se va larvando en años anteriores, incluso cuando Ortega parece firmemente anclado en el neokantismo.

En relación con el tema de Nietzsche, el nivel de 1914 supone una clara recuperación del influjo nietzscheano, frente al distanciamiento propio de los años del

neokantismo. Dicha “recuperación” será el objeto de estudio del presente capítulo. Se analizará, en primer lugar, la presencia de Nietzsche en los momentos de “crisis del neokantismo” inmediatamente anteriores a *Meditaciones del Quijote*. El horizonte de recepción que facilita una nueva lectura de Nietzsche será estudiado en el apartado siguiente, referido a las confrontaciones con Simmel, Scheler y Miguel de Unamuno. El tercer apartado se centrará en la presencia nietzscheana en el primer libro de Ortega, en realidad un conjunto de escritos cuya unidad fue más el resultado de una decisión editorial que un único proyecto unitario. El cuarto apartado se ocupará de la confrontación con Baroja, en buena medida complementaria de la confrontación con Unamuno y que, como ésta, presenta claros ingredientes nietzscheanos. Un apartado final revisará el significado de Nietzsche en el proceso que podría denominarse “urbanización de la provincia modernista” por parte de Ortega.

1. *Nietzsche en la crisis del neokantismo orteguiano.*

1.1. La evolución del joven Ortega desde el culturalismo neokantiano hacia el vitalismo comenzó a verificarse lentamente en el ámbito de la estética, hacia 1910¹. Desde esa fecha puede advertirse, junto a la permanente defensa de la cultura alemana, como modelo más cumplido de la cultura europea, una reivindicación cada vez mayor de la propia cultura española, que es entendida, con frecuencia, como una cultura del arte y del individuo.

El incipiente “malestar” de Ortega ante la cultura germánica se detectaba ya en su comentario de la novela de Barrès *Colette Baudouche*, publicado en 1909. Se trata de la primera alusión significativa, y en el fondo encomiástica, de Ortega a Barrès², un escritor que ejerció sobre el filósofo madrileño una intensa fascinación, todavía no estudiada en profundidad³ y cuyas ideas presentan importantes semejanzas con algunos tópicos del nietzscheísmo de la época, como todo lo referente al “culto del yo” o la

¹ Pedro Cerezo (1984: 25 ss.) señala que el cambio de sensibilidad comienza a percibirse en 1911, pero lo cierto es que en su argumentación posterior, muy oportuna, menciona escritos de 1910. Massó (2006: 174) se refiere a un “anexo estético” añadido al “constructo idealista” de Marburgo desde 1909. La observación es correcta y oportuna, aunque hablar de un “anexo estético” no es del todo exacto, en la medida en que la estética forma parte del programa filosófico del neokantismo no como un “anexo” sino como un elemento estructural.

² Ortega se había referido a Barrès en 1907 (I, 122) para constatar que la idea de Grecia del escritor francés nada tenía que ver con el clasicismo defendido por Ortega entonces.

³ Javier Varela (1999: 182 s.) ha llamado la atención sobre los notables paralelismos estilísticos e ideológicos existentes entre Ortega y Barrès, pero el tema aún no ha sido objeto de un estudio basado en una confrontación textual minuciosa.

defensa apasionada de las dimensiones imaginativas, estéticas o irracionales del ser humano.

Según Ortega, *Colette Baudouche*, expresa la guerra cultural entre el Norte y el Sur de Europa. El doctor Asmus, protagonista alemán de la novela, “viene de una raza que necesita aprender las cosas por principios” (1909, II, 56), mientras Colette, la joven francesa que vive en el Metz ocupado tras el triunfo de Bismarck, es un exponente de la civilización latina, que presenta “mayor complejidad” y “más graciosa unidad” que la germánica (1909, II, 56). Aunque en la novela de Barrès la muchacha francesa rechaza al joven doctor alemán, Ortega considera que la guerra cultural entre el Norte y el Sur de Europa será ganada por las culturas del Norte. El análisis de las cualidades de los contendientes no deja, sin embargo, muy bien parados a los alemanes, al tiempo que introduce argumentos de claro estilo nietzscheano. Los pueblos mediterráneos van a ser derrotados por varios motivos. En primer lugar, porque son más viejos, una característica que parece apuntar a la biología y a la biografía, en suma, a la relación entre cultura y vida. En segundo lugar, porque les faltan economía y obediencia “virtudes inferiores que momentáneamente suplantán la verdadera superioridad” (1909, II, 54). La observación es significativa, si se tiene en cuenta que quien la hace es un pensador preocupado por el atraso de su país y por su anárquica falta de disciplina. La caracterización de la obediencia como “virtud inferior” remite a Nietzsche de manera bastante evidente. También lo hace el tercer motivo de la derrota del Sur indicado por Ortega. La mitología mediterránea está en crisis y sin mitología no se vence: Grecia venció a Asia mientras creyó en sus propios mitos y “es vencida en cuanto empiezan los filósofos a desmontar, como máquinas viejas, los oráculos” (1909, II, 54 s.). Curiosa interpretación de la cultura griega la que hace un filósofo hasta ese momento rigurosamente racionalista. Una interpretación, por lo demás, del todo coincidente con la expuesta en *El nacimiento de la tragedia*, un libro en el que Sócrates y la tradición racionalista por él fundada son considerados los símbolos no de la plenitud clásica, sino de la decadencia de la cultura griega, que habría alcanzado su mayor esplendor en la época de vigencia del pensamiento trágico y mítico.

Los nuevos planteamientos parecen afianzarse de manera más sistemática en el importante ensayo de 1910, *Adán en el paraíso*. Algunos intérpretes prestigiosos encontraron en este escrito anticipaciones del pensamiento maduro de Ortega⁴. Orringer

⁴ Julián Marías (1960, II: 114 ss.) considera que en *Adán en el paraíso* está “enunciado metafóricamente” el tema de la filosofía de Ortega (la vida entendida como relación del hombre con la circunstancia). Para

(1979: 59 ss.) sostuvo en un estudio ya clásico la centralidad del influjo de Cohen en el ensayo. En el contexto del presente trabajo lo relevante es, por un lado, analizar el significado de *Adán en el paraíso* en el giro orteguiano del neokantismo al vitalismo que culminará en *Meditaciones del Quijote*; por otro, determinar la presencia de Nietzsche o de elementos nietzscheanos en el ensayo.

En el contexto de una reflexión sobre las aportaciones a la cultura europea de las distintas culturas nacionales particulares, Ortega plantea con nitidez la conexión entre la dimensión estética del hombre y la cultura española. La ciencia europea, por su fundación histórica en las obras de Galileo y Descartes, es italo-francesa; la ética y la religión, alemanas, pues los alemanes se justifican por la gracia, y la política, inglesa (cabe pensar, aunque Ortega no lo mencione, que en virtud del parlamentarismo, el liberalismo y el contractualismo británicos). Dentro de esta construcción polimorfa de la cultura europea “a los españoles nos toca la justificación por la estética” (1910, II, 61), de acuerdo con una frase de Ortega citada con frecuencia y que, interpretada de distintas maneras en distintas fases de su evolución intelectual, podía constituir una de las claves de su pensamiento. Desde 1910, por lo menos, se percibe en Ortega la doble sospecha de que, por un lado, en España la modernidad sólo se ha cumplido en un plano estético (su intenso y prolongado interés por Cervantes y Velázquez constituirá una dilatada profundización en este atisbo juvenil) y de que, por otro, la aportación fundamental de España a la cultura europea procede del arte y la estética. Por lo tanto, si se quiere tener una idea clara de aquello en lo que consiste la contribución más valiosa de España a Europa será preciso comenzar por plantear y resolver la cuestión fundamental de toda estética: ¿qué es el arte?

Según Ortega, el sentido originario del arte es el de responder al problema del hombre; no a un problema entre tantos otros que puedan tener los seres humanos, sino al problema que el hombre es, al problema en que consiste la identidad humana misma. Dicho problema sólo puede ir resolviéndose por partes o estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema, la moral del segundo y el arte es la solución del “último rincón del problema” (1910, II, 63). A diferencia del resto de los seres vivos, que viven pero no se dan cuenta de que viven, el hombre se percata de que vive.

Rodríguez Huéscar (1966: 47) el ensayo contiene “la primera aparición de la noción de *perspectiva*, ya entendida y orientada en el sentido que ha de desarrollarse más tarde en el pensamiento de Ortega”. Desde el punto de vista del presente trabajo, ni el concepto de vida ni el de perspectiva tienen en *Adán en el paraíso* el mismo significado que en la filosofía madura de Ortega, pues en 1910 presentan todavía un claro carácter neokantiano.

Adán fue el primer ser que, además de vivir, se sintió vivir y por eso pudo comprender su propia vida como problema. Justamente en esto consiste ser hombre: en “el problema de la vida” (1910, II, 65). A comprender el problema de la vida dedican sus esfuerzos la ciencia, la moral y el arte, pero sólo esta última dimensión alcanza el nivel más radical del problema.

La ciencia y la moral tratan de descubrir la vitalidad del hombre pero presentan, en su misma estructura formal, una importante limitación: son ámbitos de universalidad y por ello alcanzan una gran exactitud, pero no logran captar la individualidad. La limitación es decisiva, pues lo individual es un rasgo característico de la vida: “La vida es lo individual” (1910, II, 66). Frente a las regularidades y universalidades propias de la ciencia, el arte es el territorio de lo individual, lo concreto, lo único y lo pasajero (1910, II, 67 s.). Esta conexión entre vida, arte, individualidad y devenir podría hacer pensar en significativos paralelismos con Nietzsche, en cuya filosofía también encuentran un lugar central esos conceptos. Pero un análisis más detenido de ellos permitirá constatar diferencias en cuestiones esenciales.

Una diferencia decisiva radica en el hecho de que Ortega todavía mantiene en 1910 un concepto de vida idealista y neokantiano. Según Ortega, “La vida de una cosa es su ser” (1910, II, 66). “Vida” ha de ser entendida, por lo tanto, como sinónimo de “ser”. Y la noción de ser ha recibido importantes determinaciones en la Edad Moderna. Desde el Renacimiento, la categoría de sustancia se disuelve en la de relación. La esencia de una cosa consiste en el conjunto de sus relaciones con las demás. Ahora bien, una relación no es una cosa (res) sino una idea (cf. 1910, II, 66). Esta consideración de la relación como idea es el eje central del argumento orteguiano. Si la cosa, en la totalidad de sus relaciones, es una idea, entonces el realismo (la teoría que afirma que la realidad consiste en cosas, res) es más exactamente idealismo (cf. 1910, II, 70). Pero la relación dialéctica entre “idea” y “cosa” no se detiene en esta transformación del realismo en idealismo. Ortega recuerda que el término “Idea” procede históricamente de Platón, quien llamó ideas a los conceptos matemáticos. Los conceptos matemáticos (Ideas) son “instrumentos mentales” que sirven para construir cosas concretas. Por ello, el verdadero idealista, que se apodera con los conceptos de las cosas, es en el fondo un realista (1910, II, 70). El tránsito del realismo al idealismo se complementa, pues, con un tránsito inverso del idealismo al realismo.

Así, pues, el concepto de vida remite al de ser, éste al de relación, y la relación es definida finalmente como idea. Tras una serie de mediaciones conceptuales, la vida

es entendida como idea. Éste es el primer sentido, elemental pero a la vez rotundo, en el que puede afirmarse que el concepto de vida de Ortega en 1910 es idealista. Un segundo motivo idealista vendría dado por la mutua reducción identificadora de los conceptos de idealismo y realismo. Al disolver el realismo en idealismo y viceversa, Ortega adopta una actitud similar a la de Fichte cuando, en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, caracterizaba su filosofía como un real-idealismo y como un ideal-realismo⁵. Idealismo y realismo, ideas y cosas son identificados, pero la síntesis se realiza siempre desde el plano de lo ideal.

En cualquier caso, desde una perspectiva nietzscheana, la postura de Ortega podría considerarse plenamente inscrita en la “historia del platonismo”. Un lector riguroso de Platón podía considerar muy discutible la interpretación que Ortega hace de la filosofía platónica en el ensayo. Platón no identificó las Ideas con los objetos matemáticos, que tenían un estatuto inferior en el mundo inteligible. Y afirmar que las Ideas platónicas son “instrumentos mentales” supone tomar una actitud ante Platón similar a la que Ortega criticaría muchos años después en su maestro Paul Natorp, que encerró a Platón en una mazmorra hasta que acabó por decir lo mismo que Natorp (cf. 1934, OC8, 35 s.). También Ortega había encerrado en 1910 a Platón en una mazmorra neokantiana, de manera que las Ideas eran los instrumentos de una subjetividad trascendental y no realidades dotadas de existencia propia. Pero lo relevante es que tanto en Platón, como en Kant, Fichte, los neokantianos o el joven Ortega, las ideas son el fundamento de las cosas. Y eso es lo que hace que todos ellos sean, para una hermenéutica nietzscheana, platónicos.

En el caso concreto de Ortega, las cosas remiten a las ideas cuando son analizadas en la totalidad de sus relaciones (tránsito del realismo al idealismo) y sólo a través de las ideas pueden comprenderse las cosas (tránsito del idealismo al realismo). En buena medida, la afirmación orteguiana de que el realismo era en el fondo un idealismo y viceversa contenía implícitamente una versión más del doble trayecto descrito en el mito de la caverna. Nietzsche describió la historia del platonismo, la historia esencial de la filosofía occidental, como el proceso por el que el “mundo verdadero” o inteligible pierde progresivamente consistencia, aunque se mantiene, de modo cada vez más tenue, como el principio explicativo de la totalidad de lo real (cf. CI, “Cómo el “mundo verdadero” acabó por convertirse en una fábula”; SW, 6: 80 s.).

⁵ La influencia de Fichte en el pensamiento de Ortega hasta 1914 ha sido estudiada con rigor por José Luis Molinuevo (1991, 1994 y 1998).

El final del proceso vendría dado, según Nietzsche, por el momento en que el “mundo verdadero” es eliminado y con él también la distinción misma entre un mundo verdadero y otro aparente. Está claro que, en 1910, Ortega no había realizado por completo este proceso. Tal vez no lo realizó nunca porque, en la medida en que podía implicar la eliminación de cualquier pretensión de inteligibilidad radical, nunca asumió por completo su estructura y su intención. Se diría más bien que Ortega se encuentra en esa etapa del proceso en la que, según Nietzsche, la Idea se presenta “pálida, nórdica, königsbergense” y el mundo verdadero resulta, considerado como realidad independiente, bastante inasequible pero “en cuanto pensado un consuelo”. Algo, por lo demás, no tan decepcionante para la tradición platónica, si se tiene en cuenta que, “en el fondo”, se sigue estando ante “el viejo sol [del exterior de la caverna] pero visto a través de la niebla y el escepticismo”.

La noción idealista de vida es acompañada por otro aspecto muy significativo: la presencia del modelo kantiano (más específicamente neokantiano) de una regimentación de los usos de la razón. Dicha regimentación se proyecta, al menos, en tres ámbitos fundamentales de ensayo: el significado de las distintas culturas nacionales europeas, la estructura de la pregunta acerca del hombre y el planteamiento del concepto de perspectiva. Desde un punto de vista filosófico, la cuestión primordial es la segunda, pues es la que da sentido a las otras dos. Ortega considera que el problema del hombre ha de ser resuelto “por partes y estadios” y que ciencia, moral y arte son los tres estadios que resuelven problema (cf. 1910, II, 63). Coincide, pues, con Kant en que la cuarta pregunta (“¿Qué es el hombre?”) es la que integra las otras tres grandes preguntas de la razón (“¿Qué puedo conocer?”, “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me cabe esperar?”). Y en la propuesta de solución al problema del hombre, Ortega asume el programa de las tres *Críticas*, con sus indagaciones acerca del conocimiento, la ética y la estética; un programa ya asumido y reformulado por Hermann Cohen a través de sus tres grandes obras: la *Lógica del conocimiento puro*, la *Ética de la voluntad pura* y la *Estética del sentimiento puro*.

Ortega había adoptado, sin embargo, una actitud menos especulativa que la de sus maestros y ello le permitió orientar algunos de los enfoques neokantianos en la dirección de una filosofía de la cultura más vinculada a los problemas de su presente. Así, cada una de las grandes culturas nacionales europeas fue relacionada con un uso distinto de la razón: Italia y Francia con la ciencia; Alemania con la moral y la religión; Inglaterra con la política y España con la estética. El problema de la perspectiva es

introducido en el ensayo en este mismo contexto de una regimentación de los usos de la razón y no, como han sostenido algunos intérpretes, con el significado que tendrá en la obra posterior de Ortega. Es cierto que Ortega afirma en *Adán en el paraíso* que “El punto de vista crea el panorama” y que “Hay tantas realidades como puntos de vista” (1910, II, 60). Pero los ejemplos de punto de vista son significativos: Ortega menciona el punto de vista de la vida cotidiana, el del pintor, el del físico y el del historiador. Se trata, por lo tanto, de puntos de vista fundados más en áreas de conocimiento o ámbitos de la experiencia que en peculiaridades biográficas de los intérpretes. Pluralidad de puntos de vista tiene más que ver aquí con pluralidad de usos de la razón que con pluralidad de posiciones vitales.

La regimentación kantiana de los usos de la razón, presente en el ensayo, tiene dos consecuencias importantes. La primera es la dificultad de formular un modelo de cultura europea que integre de hecho las aportaciones de las distintas culturas nacionales particulares. Los distintos usos de la razón presentan jurisdicciones propias, que no pueden ser “invadidas” por los otros. Aunque Kant formulara en su momento una teoría de la unidad de la razón, es indudable que, a lo largo de la historia, éste ha sido un aspecto de su filosofía muy sometido a controversia. Fundar el modelo de una cultura europea en una teoría de los usos de la razón presenta una ventaja y un inconveniente. La ventaja es que ninguna cultura nacional particular puede pretender ser la cultura hegemónica. El inconveniente es que el concepto de cultura europea consistiría más en la yuxtaposición de culturas particulares que en su integración armoniosa. Ortega fue consciente, sin duda, de este tipo de dilemas hasta que en 1914 formuló su propuesta de una cultura europea integradora en *Meditaciones del Quijote*.

La otra consecuencia de la regimentación kantiana de los usos de la razón tiene que ver más con la confrontación con Nietzsche. Tanto Ortega como Nietzsche habían vinculado la estética a la vida, si bien, como se ha visto, Ortega interpretaba la vida aún en un sentido idealista. Ambos consideraban además que la estética proporcionaba un tipo de conocimiento cualificado, inasequible a la ciencia. Nietzsche expresó esta vinculación entre vida, estética y conocimiento en el célebre pasaje del “Ensayo de autocrítica” que precedió a la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia* y que afirmaba que su propósito era “*ver la ciencia desde la óptica del artista, pero el arte desde la de la vida*” (NT, “Ensayo de autocrítica”, 2; SW, 1: 14). En el primer Nietzsche la propuesta estética contenía una crítica decidida y destructiva de la cultura científica decimonónica. Se trataba de afirmar la estética contra la ciencia en nombre de la vida.

Éste no era el caso de Ortega, que consideraba ciencia y arte como dimensiones de la cultura compatibles, siempre que se delimitasen adecuadamente sus ámbitos.

Un balance final sobre *Adán en el paraíso* no tiene que considerarlo, sin embargo, como un ensayo de estricta ortodoxia neokantiana. Dentro del marco categorial del neokantismo, Ortega había hecho un esfuerzo por dar mayor importancia a la dimensión de la individualidad, algo muy significativo en un autor que sólo un año antes había escrito sobre “la lepra de la subjetividad”, caracterizado el ámbito del “yo individual” como una “atmósfera de error” (1909, II, 35) y asumido la tesis de Fichte según la cual el destino del hombre consistía en “la sustitución de su yo individual por su yo superior” (1909, II, 47). En el capítulo anterior de este trabajo se analizó, por lo demás, cómo esta crítica del individualismo había afectado a la interpretación orteguiana del superhombre en la etapa del neokantismo más ortodoxo. Por otra parte, en *Adán en el paraíso* se concede también un mayor valor a las culturas europeas no germánicas, una evidencia del hecho de que Ortega no afirma la superioridad de la cultura alemana de una manera tan exclusiva como había hecho en los años anteriores. Por todo ello, *Adán en el paraíso* puede ser entendido, más que como una expresión rotunda del neokantismo del joven Ortega, como un síntoma de su crisis interna. En otras palabras: el neokantismo no ofrecía ya soluciones convincentes a los problemas planteados, pero Ortega no disponía en ese momento de una alternativa conceptual adecuada para resolverlos.

1.2. Así, pues, hacia 1910, “la aventura neokantiana” de Ortega se hallaba en un “impasse”, según las certeras expresiones de Philip Silver (1977: 52). Tras conseguir la cátedra de Metafísica de la Universidad Central con sólo veintisiete años, Ortega decidió volver a Alemania y realizar un nuevo viaje de estudios que le permitiese completar su formación de acuerdo con sus nuevas exigencias académicas. En 1911, Ortega volvía, pues, a Marburgo. Pero el resultado de su estancia en la universidad alemana durante ese año no iba a ser la recuperación del neokantismo en crisis sino, más bien, su abandono definitivo. En este giro será fundamental su encuentro con el emergente movimiento fenomenológico, cuyo influjo en Ortega desplazará al hasta entonces ejercido por los viejos maestros Natorp y Cohen.

La revisión de los planteamientos anteriores se hace patente en dos artículos del año 1911: *El pathos del Sur* y *Arte de este mundo y del otro*. La confrontación entre las culturas del Norte y del Sur de Europa es el tema del artículo *El “pathos” del Sur*, en el

que Ortega comenta el libro de Gerardo Hauptman *Primavera griega*. En su libro, Haptmann se lamenta de que la Grecia de comienzos del siglo XX esté dominada por un “pathos meridional” que no tiene nada que ver con la grandeza del Partenón. Ortega caracteriza ese “pathos del Sur” con una serie de rasgos marcadamente vitalistas: el color vivo, el cielo claro, la exteriorización de un “erotismo hiperbólico” o la aptitud para la mentira y el ocio (1911, II, 82). Todo un conjunto de caracteres, pues, muy similares a los que Nietzsche también encontraba en el sur y en la reivindicación del sur contra su propia cultura alemana.

Ortega hace notar que los elogios hacia la cultura germánica presentes en sus escritos de la época no implican que reniegue de ese “pathos del Sur”. Desea que el Sur signifique algo más que un “pathos”, que llegue a ser una “forma de la cultura” (1911, II, 83). El problema de los pueblos mediterráneos modernos es que sólo les une con la Hélade el “pathos”, no la “cultura”. Y por eso los genuinos herederos de los griegos son los alemanes. Han sido ellos quienes más correctamente han interpretado a los griegos y por eso siguen siendo, por más objeciones que se les puedan hacer, el modelo para cualquier cultura europea: “El alma alemana encierra hoy en sí misma la más alta interpretación de lo humano” (1911, II, 83). Ahora bien, esto no quiere decir que el “pathos del Norte” sea superior al “pathos del Sur”; lo que de superior tienen los alemanes no es su pathos sino su cultura y en los pasajes del libro de Hauptmann en los que aflora el pathos germánico, éste se revela torpe, simple y de mal gusto.

En *Arte de este mundo y del otro*, Ortega insiste en la oposición entre “pathos del Norte” y “pathos del Sur”, en un contexto en el que se vinculan la estética y la filosofía de la cultura. En el hombre europeo existen, según Ortega, dos polos: el pathos “materialista” del Sur y el pathos “trascendental” del Norte (1911, I, 436). Cada una de estas dos grandes disposiciones del europeo ha dado lugar a distintos estilos artísticos. Mientras el pathos “materialista” se ha expresado en el románico y en lo que Ortega llama, utilizando vocabulario de Worringer⁶ “arte mediterráneo”, el pathos trascendental del Norte ha dado lugar al arte gótico. El “arte mediterráneo”, que no debe confundirse con el arte clásico greco-latino, es la creación del “hombre mediterráneo”, cuyo representante más puro, el “hombre español”, se caracteriza por su “materialismo extremo” (1911, I, 446). Se trata de un arte que pretende captar “las cosas en cuanto

⁶ Todo el artículo es un comentario del libro de Worringer *Problemas fundamentales del arte gótico*. Worringer analiza una serie de estilos artísticos (arte primitivo, oriental, mediterráneo, clásico y gótico) que Ortega reinterpreta de acuerdo con sus propias categorías de filosofía de la cultura.

cosas en su materia individualizada” (1911, I, 446) y en esta tendencia materialista e individualista han destacado todos los grandes artistas españoles: los del presente, como Azorín y Unamuno, pero también los clásicos como Velázquez, que en su amor por las cosas nimias llega a pintar el aire, y Cervantes que, aunque “es más que español”, un apunte decisivo para comprender planteamientos posteriores de Ortega, refleja en su libro mayor personajes exentos de grandeza, vulgares.

Los elementos vitalistas y más en concreto nietzscheanos aparecen con nitidez cuando Ortega somete a crítica algunos de los caracteres que considera insatisfactorios en el otro gran polo del hombre europeo: el pathos del Norte. Dicho pathos ha dado lugar a las catedrales góticas, expresiones de una religión que “niega la vida y este mundo” (1911, I, 436) y de un misticismo que consiste en “la suplantación de este mundo por el otro” (1911, I, 436). Una actitud negadora de la vida y una tendencia a la creación de “trasmundos” espirituales eran dos de los rasgos principales que, según Nietzsche, caracterizaban a la cultura judeo-cristiana, prolongada, en su versión secularizada, en la propia cultura moderna. En buena medida, Ortega revisaba sus ideas racionalistas, neokantianas y “germanófilas” teniendo en cuenta el diagnóstico nietzscheano sobre el déficit de vitalidad presente en ellas.

La vida y este mundo parecían estar en otro sitio. Pero ese lugar cultural no era el propio del hombre mediterráneo, del español materialista, individualista y sensual, que tanto recordaba también la fascinación nietzscheana por el Sur. El pathos del Sur resulta, para Ortega, tan unilateral como el del Norte. Todo pathos es una enfermedad y el hombre ha de tender a la salud (cf. 1911, I, 436). La “voluntad de salud” es, como se sabe, otro tema constante en la obra de Nietzsche. En el ensayo de Ortega es planteado en términos a veces divergentes y a veces convergentes en relación con el autor de *Así habló Zaratustra*. El ideal de salud, el equilibrio frente a los excesos de los pathos del Norte y del Sur, se encuentra en el hombre clásico, que dio forma a la cultura greco-latina. El hombre clásico se caracteriza por su “temperamento confiado, amigo y afirmador de la vida” (1911, I, 444). La afirmación de la vida era un tópico nietzscheano muy arraigado en la época.

También evoca a Nietzsche la idea de una integración en el arte griego de tendencias antagónicas. Según Ortega, la tendencia vitalista a la simpatía (propia del mediterráneo) y la tendencia geométrica a la abstracción (propia del arte primitivo) se dan batalla hasta que “se funden en una divina tregua ejemplar que es el clasicismo griego” (1911, I, 447). De manera similar, en Nietzsche, la tragedia ática representaba la

culminación del arte griego en la medida en que integraba las tendencias apolíneas de lo dórico y las dionisiacas de lo lírico, separadas hasta ese momento. Las semejanzas alcanzan incluso el lenguaje utilizado. Si Ortega habla de “divina tregua ejemplar”, Nietzsche se refiere a “una reconciliación concertada a tiempo”, a un “tratado de paz” (NT, 2; SW, 1: 32) para expresar la integración de las tendencias apolíneas y dionisiacas en el arte griego.

Ahora bien, el paralelismo tenía límites insoslayables. Ortega advierte que no se puede confundir el materialismo clásico con el español. Al clásico no le interesan las cosas “en su áspera individualidad”, sino lo que hay de “normal” y armónico en cada ser (1911, I, 444). Se trata de afirmar la vida contra las tendencias hacia su negación y la “fuga del mundo”, pero la vida que se afirma no es la espontánea, particular y puramente instintiva. Se trata de afirmar este mundo, pero sometido a medida y razón, dotado de sentido.

Está claro que, en *Arte de este mundo y del otro*, la cultura greco-latina y el arte clásico no representan experiencias históricas clasificables sin más junto a las otras. Constituyen el modelo cultural para el presente, no porque sus creaciones concretas deban ser imitadas sino porque la actitud antropológica que subyace a ellas es la adecuada para generar una cultura sana. La tradición española, en cuanto afirmadora de “este mundo” y de la vida individual y concreta, contiene una experiencia unilateral pero necesaria para una síntesis cultural superior. La aportación de la cultura española a la europea es la vida, un aspecto crucial que, desde ahora, vincula en la obra de Ortega la recuperación de la cultura española con la recuperación de Nietzsche. Ahora bien, la vida desnuda, no cualificada, no permitía dar una explicación convincente de la complejidad del ser humano, ni hacer una propuesta cultural satisfactoria. Ortega sabía en 1911 que era necesario encontrar una mediación entre la vida y la razón. Sabía también que esa mediación se encontraba en la obra de un escritor español: Miguel de Cervantes. Por eso Cervantes era “algo más que español”.

2. *El nuevo horizonte de recepción: Simmel, Scheler y Unamuno en la recuperación orteguiana de Nietzsche.*

2.1. Cuando en 1912 Ortega regresa a España, su perspectiva metodológica ya no es la del neokantismo. Las investigaciones filológicas de Paulino Garagorri (1981) y E. Inman Fox (1983) permitieron concluir que el proyecto de lo que en 1914 sería el

libro *Meditaciones del Quijote* estaba muy perfilado e incluso avanzado en su redacción en 1912. En la edición de bolsillo que Garagorri preparó en 1981 se publicó por primera vez el manuscrito de un plan de catorce meditaciones que se encontraba entre los papeles del manuscrito “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa”, un ensayo datado en 1910, que se publicaría póstumamente en 1960, en el tomo IX de la antigua edición de las *Obras Completas* de Ortega. La lista de catorce meditaciones coincidía en muchos aspectos fundamentales con otra lista de meditaciones que apareció en la contraportada de *Meditaciones del Quijote* en 1914⁷. Fox (1983) mostró con argumentos tan sencillos como inapelables que “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa” tuvo que ser escrito en 1912 y no en 1910 como databan los editores⁸, y a partir de esta constatación concluyó que la lista de “meditaciones” inédita hasta 1981 también debía ser de 1912.

De modo que en 1912, Ortega tenía un proyecto de “meditaciones” y había escrito, al menos, una de ellas, completa o en parte, sobre Pío Baroja. Los cotejos textuales de Fox mostraron que el texto “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa” era continuado en otro ensayo, titulado, en principio, “La agonía de la novela”, que, en 1914, sería publicado como “Meditación Primera: Breve tratado de la novela”, tercera parte del libro *Meditaciones del Quijote*. La trama textual no termina ahí sino que “La agonía de la novela” (desde 1914, públicamente, “Meditación Primera: Breve tratado de la novela”) encontraba su prolongación en “La voluntad del Barroco”, un ensayo del que sólo se publicaría una parte, que no da idea de su conjunto, en 1915 (cf. 1915, I, 898 ss.)⁹.

⁷ La lista inédita contenía las siguientes “meditaciones”: “I. Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa; II. Introducción al idealismo; III. Greco o un poco de materia puesta a arder; IV. Azorín: primores de lo vulgar; V. La estética de *Mío Cid*; VI. El “Mago del Norte”: Juan Jorge Hamann; VII. Imitación de Goethe; VIII. España y la revolución de la competencia; IX. El tema de Don Juan; X. Goethe y Lope de Vega: el hombre y el virote; XI. Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo; XII. Paquiro o de las corridas de toros. [13] Ensayo sobre la limitación. [14] Meditación de las danzarinas”. En la contraportada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* se anunciaban los siguientes títulos: I. *Meditaciones del Quijote*-Meditación preliminar. 1. Meditación primera (Breve tratado de la novela). 2. Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo. 3. El alcionismo de Cervantes. II. Azorín: primores de lo vulgar. III. Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa. IV. La estética de *Mío Cid*. V. Ensayo sobre la limitación. VI. Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega. VII. Meditación de las danzarinas. VIII. Las postrimerías. IX. El pensador de Illescas. X. Paquiro o de las corridas de toros.

⁸ Los argumentos eran los siguientes: 1) *El árbol de la ciencia*, novela comentada por Ortega en su ensayo, no se publica hasta finales de 1911; 2) en el texto hay alusiones a *Lecturas españolas*, de Azorín, publicado en 1912; 3) En el manuscrito hay una referencia a Baroja como representante de la “sustancia española de 1900” y luego se refiere Ortega a “estos doce años” (cf. Fox, 1983: 373-374n.). Los editores de la nueva edición de las *Obras Completas* de Ortega han aceptado 1912 como fecha del manuscrito.

⁹ Cf. sobre todo ello la introducción de E. Inmann Fox a su edición de J. Ortega y Gasset: *Meditaciones sobre la literatura y el arte* (La manera española de ver las cosas), Edición, introducción y notas de E. Inman Fox, Castalia, Madrid, 1988. Se trata de un volumen que contiene textos de “crítica literaria” de

Todas estas consideraciones filológicas no pretenden ser un mero ejercicio erudito sino la base desde la que llegar a tres conclusiones: 1) *Meditaciones del Quijote* es sólo la punta del iceberg de lo que se viene llamando “nivel de 1914”; 2) su texto es más el resultado de una decisión editorial que de un diseño creativo unitario y cerrado en sí mismo; 3) el “nivel de 1914” se larva de manera textualmente ininterrumpida desde 1912. *Meditaciones del Quijote* es así la sutura de un amasijo de textos cuya trama podría representarse de la siguiente manera.

<i>Meditaciones del Quijote</i> (publicado en 1914, <i>Obras Completas</i> , t. I, pp. 747-825). “Lector...” “Meditación Preliminar”.		
“Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa”. Escrito en 1912. Publicado parcialmente en 1925 y de manera íntegra por primera vez en 1960. Incluido desde entonces en las ediciones de bolsillo de <i>El Espectador I</i> . En la actual edición de <i>Obras Completas</i> , t. VII, pp. 270-294.	“Meditación Primera: Breve tratado de la novela” (Reproduce con pocas variantes el escrito “La agonía de la novela”).	“La voluntad del Barroco”, publicada muy parcialmente en 1915 (<i>Obras Completas</i> , I, 898-900). Publicada íntegramente en <i>Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito</i> , Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 143-159. En la actual edición de <i>Obras Completas</i> , t. VII, pp. 307-321. Considerada como continuación de “La agonía de la novela”.
	“La voluntad del Barroco”, publicada muy parcialmente en 1915 (<i>Obras Completas</i> , I, 898-900). Publicada íntegramente en <i>Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito</i> , Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 143-159. En la actual edición de <i>Obras Completas</i> , t. VII, pp. 307-321. Considerada como continuación de “Meditación Primera”.	

La íntima conexión existente entre el contenido de la última parte de *Meditaciones del Quijote* y el del inédito hasta 1981 *La voluntad del Barroco* permite estudiar los dos textos como parte de una misma trama argumental.

Ortega que formaban parte de los proyectos mencionados en las listas de “Meditaciones”. Seguramente el prurito filológico de Fox, que descuartiza *Meditaciones del Quijote* hasta reducirlo a un conjunto de textos, en el que se incluyen ensayos sobre Baroja, Azorín, Don Juan y otros muchos temas, resulta excesivo. La primera obra de Ortega merece ser considerada como un libro unitario de acuerdo con las intenciones de su autor, por más que se hagan todas las observaciones pertinentes acerca de su génesis.

2.2. El “nivel de 1914” se expresa, ante todo, en *Meditaciones del Quijote*, ese libro hecho retazos, bien es cierto que muy pulidos filosófica y literariamente. En las páginas anteriores se han mencionado algunos de los estímulos que llevaron a Ortega a desarrollar las teorías propias de su primer libro: por una parte, la crisis de su filosofía neokantiana de la cultura; por otra, el encuentro con la fenomenología durante su estancia de 1911 en Marburgo. El neokantismo no ofrecía a Ortega un marco conceptual adecuado para integrar en la cultura la experiencia de la “vida”, la gran aportación de las culturas mediterráneas, y en especial de la española, a la cultura europea. El intento de interpretar la vida desde categorías neokantianas idealistas resultaba cada vez más insatisfactorio. La decisiva función de la fenomenología en la superación del idealismo ha sido mostrada de manera fehaciente en estudios como los de Silver (1977), Cerezo (1984: 191 ss.) y San Martín (1994, 1998, 2012)¹⁰. Desde el lema husserliano “A las cosas mismas”, Ortega pudo tener un acceso racional a la esencia y el sentido de las realidades individuales, de las cosas de este mundo, que no le había proporcionado el culturalismo neokantiano, demasiado abstracto.

Ahora bien, por más que sea preciso tener en cuenta este decisivo influjo de la fenomenología para comprender correctamente *Meditaciones del Quijote*, resultan, sin embargo, muy discutibles las pretensiones de Silver y Cerezo de hacer de Ortega un fenomenólogo mundano o existencial “avant la lettre”, en 1914. No menos problemática, desde el punto de vista de la metodología de la Historia de la Filosofía, es la afirmación de San Martín (2005: 116) de que en Ortega habría un desarrollo “teleológico” de la fenomenología que le permitiría llegar a las conclusiones de *La crisis de las ciencias europeas* antes que al propio Husserl¹¹. La fenomenología es la herramienta conceptual de Ortega para analizar la vida, pero no es la posición intelectual que introduce el problema de la vida en Ortega. Como ha indicado José Luis Villacañas (2004: 55 ss.) resulta exagerado contraponer de modo exhaustivo fenomenología y neokantismo. Los neokantianos empezaban a ser conscientes de las

¹⁰ Un muy pormenorizado estado de la cuestión sobre la relación entre Ortega y la fenomenología puede verse en San Martín (2012).

¹¹ Según San Martín (2012: 41) es posible reinterpretar al Husserl de las *Investigaciones* y de las *Ideas* desde el de *La crisis* “sin cometer proconismo, puesto que la marcha de la fenomenología fue un camino de explicitación y aclaración del lenguaje utilizado en las *Ideas*”. La perspectiva de este “nuevo Husserl” permitiría no limitarse a considerar “la presencia de la fenomenología en Ortega” sino instalarse en el plano de “la fenomenología de Ortega” (San Martín, 2012: 13). La interpretación fenomenológica de Ortega no sería la única posible y correcta pero sí la “perspectiva óptima” (San Martín, 2012: 49). Soslayar esa interpretación implicaría entender la filosofía de Ortega como “una filosofía prefenomenológica de la vida (...) una aplicación de la filosofía de Nietzsche o, en el mejor de los casos de Dilthey” (San Martín, 2012: 12).

limitaciones de su filosofía demasiado intelectualizada de la conciencia y Cohen ya se había preocupado por el problema de la vida individual. Orringer (1979: 75 ss.) mostró en su momento el influjo de Natorp en el intento de Ortega de “superar” la fenomenología en 1914. Lo que preocupaba tanto a neokantianos como a fenomenólogos era encontrar un compromiso entre los conceptos de vida y conciencia. Este dilema estaba en el centro la reflexión de Ortega tras su segunda estancia en Marburgo.

En realidad, el “nivel Nietzsche” forma parte del “nivel de 1914” tanto como el “nivel fenomenología”. El nivel que Nietzsche supone para la filosofía contemporánea viene dado por su crítica de la razón y de la cultura europeas como estructuras que han acabado por desconocer su propio origen vital y se han opuesto a la vida de la que han surgido. El tema de la crisis de la fundamentación del conocimiento como crisis de la cultura occidental sólo aparece con nitidez en Husserl en los años 30, cuando pronuncia y publica sus conferencias sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Aparece también entonces el concepto de “mundo de la vida” que Cerezo utiliza para referirse a la posición de Ortega en 1914. Husserl, por lo tanto, no había analizado el problema del conflicto entre la vida y la cultura en las *Investigaciones lógicas* (1900) ni en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), las obras que Ortega tuvo, sin duda, muy en cuenta en 1914.

Por lo demás, la relación del pensamiento de Nietzsche con la tradición fenomenológica es compleja. Husserl no concedió importancia filosófica a Nietzsche a quien consideraba un mero escritor ingenioso, “un lunático lleno de ideas” (Donnagio, 2004: 34n.). Sus estilos de pensamiento y expresión no podían ser más dispares. Ahora bien, el interés por Nietzsche estuvo presente desde muy pronto en fenomenólogos ortodoxos como Alexander Pfänder o Moritz Geiger, cuyo influjo en Ortega fue estudiado en su momento por Nelson Orringer (1979). Pfänder publicó un estudio sobre Nietzsche que sería traducido en *Revista de Occidente* en 1925. Geiger dirigió la tesis sobre Nietzsche del joven K. Löwith. El propio Löwith dedicaría su imprescindible *De Hegel a Nietzsche* a la memoria de Husserl y Eugen Fink, muy estrecho colaborador de Husserl en los últimos años del fundador de la fenomenología, publicaría en 1960 un decisivo estudio sobre Nietzsche.

A la luz de todo lo anterior, la tesis que se defiende en este trabajo es la siguiente: en *Meditaciones del Quijote* hay una gnoseología fenomenológica y una filosofía de la cultura nietzscheana. Esto quiere decir que Ortega se sitúa en el nivel

señalado por Nietzsche cuando analiza el conflicto entre la razón y la vida presente en la cultura occidental, aunque resuelve dicho conflicto en una dirección distinta a la de Nietzsche. En 1914, Ortega sabe que es inviable un modelo de razón como el que Nietzsche sometió a crítica, pero eso no le lleva, como a Nietzsche, a prescindir de cualquier modelo de razón, sino a formular uno nuevo, en cuyo diseño sí que son centrales las aportaciones de la fenomenología.

La necrológica que dedica a Max Scheler en 1928 ilumina retrospectivamente la situación. Allí caracteriza Ortega al “europeo del positivista de 1880” como un “funámbulo”. De la misma manera que el funámbulo cruza una cuerda sobre el vacío, el positivista camina sobre el vacío de sentido. Lo hace porque, a fuerza de pensar sobre el mundo, ha logrado “evacuarlo, desinflarlo, pulverizarlo” (1928, V, 216). El positivismo es, pues, caracterizado como nihilismo, como movimiento de aniquilación de la realidad y del sentido. La imagen recuerda al pasaje del “Prólogo de Zaratustra” en el que se relata la historia de un funámbulo (“Seiltänzer”, “volatinero” traduce Sánchez Pascual) que cae antes de concluir su ejercicio. Zaratustra lo recoge moribundo y lo conmina a que no se avergüence de su fracaso: “tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada de despreciable” (Za, “Prólogo de Zaratustra”, 6; SW, 4: 22). El funámbulo, por lo tanto, es el que ama el peligro, quien no teme el vacío de sentido y está dispuesto a “jugar” y vivir en ese vacío, a riesgo incluso de morir. Por eso, el funámbulo muerto es el primer “compañero” o discípulo de Zaratustra (Za, “Ibid.”, 9; SW, 4: 26). Sólo a partir de la experiencia de la falta de sentido podrán los hombres aprender “el sentido de su ser”, que es “el sentido del superhombre” (Za, “Ibid.”, 7; SW, 4: 23). Asumir la condición de funámbulo es el primer paso para descubrir un nuevo sentido. Ahora bien, aquí terminan las similitudes entre Nietzsche y Ortega. Según el pensador madrileño, sólo la fenomenología de Husserl, esa “gigantesca innovación”, ha permitido salvar la crisis positivista del sentido (1928, V, 218). La alternativa de Ortega a la deriva nihilista del positivismo no es, pues, el superhombre y el “sentido de la tierra” de Nietzsche, que mantendrían la actitud inquietante del funámbulo, sino la fenomenología de Husserl.

Así, pues, Ortega se inclina por dar una solución fenomenológica en su metodología a una crisis de la cultura que, en buena medida, diagnostica en términos nietzscheanos. No hay que olvidar, además, que la propuesta fenomenológica intenta responder a las limitaciones internas que Ortega había detectado en el neokantismo. Por estas razones, la lectura que Ortega hace de Nietzsche en torno a 1914 se caracteriza por el intento de conciliar dicha lectura con las tradiciones kantiana y fenomenológica. En el

primer caso, la referencia fundamental será la obra de Simmel; en el segundo, la de Scheler. El diálogo con ambos pensadores se prolongará en la obra de Ortega mucho más allá de la fecha de 1914 y será especialmente intenso en los años veinte. Por ello al estudiar el significado de los planteamientos de Simmel y Scheler en el horizonte de recepción de Nietzsche por parte de Ortega se tendrá en cuenta el alcance posterior de su influjo.

2.3. El influjo de Simmel en Ortega fue estudiado en su momento por Ciriaco Morón (1968) y Nelson Orringer (1979 y 1983). Francisco Gil Villegas (1996) lo situó en el contexto histórico del “Zeitgeist de la Alemania guillermina”, lo que le permitió esclarecer, por la común referencia a Simmel, los significativos paralelismos en las teorías de la novela de pensadores en principio tan diversos como Ortega y Lukacs.

Ortega asistió probablemente a clases de Simmel en la Universidad de Berlín en 1905, pero, como en tantos otros casos, fue reacio a reconocer su influjo. Sólo en una fecha tan tardía como 1939 se refiere a él como el hombre más ingenioso de Europa en 1910 y maestro suyo (V, 442) y, aunque valoró muy positivamente el ensayo de Simmel sobre Goethe, no dejó de caracterizar a su autor, con expresión que haría fortuna, como “ardilla filosófica”, que no se hacía problema de los temas que elegía (1932, V, 123). Sólo en un texto poco conocido y reeditado, la breve reseña dispuesta al final de la versión española de la *Filosofía de la moda*, indicó Ortega que, en sus últimos años, Simmel penetró en “la gran corriente del nuevo objetivismo” (1924, III, 742), con lo que, de modo implícito, reconocía sus aportaciones a la reforma de la filosofía en la que estaba implicado el propio Ortega.

En cualquier caso, el interés de Ortega por Simmel tuvo orígenes muy tempranos. Ya ha habido oportunidad de referirse a la reseña de 1908 del libro *Schopenhauer und Nietzsche*. En 1911, el año de la segunda estancia marburguesa de Ortega, Simmel publica el volumen *Cultura filosófica*, que contiene, entre otros, los ensayos “Sobre la aventura” y “El concepto y la tragedia de la cultura”. Las posiciones mantenidas en el último de esos ensayos fueron desarrolladas en *Intuición de la vida. Cuatro capítulos metafísicos*, publicado en 1918 y cuya huella será especialmente perceptible en los escritos orteguianos de los años veinte. Si el libro de 1907 permitió a Ortega integrar a Nietzsche en sus posiciones neokantianas, las obras posteriores plantearon la posibilidad, en cierto sentido inversa, de resolver algunos dilemas del kantismo en la dirección de una filosofía de la vida en la que Nietzsche ocupaba un

lugar central. Desde esta perspectiva, pueden señalarse tres aspectos de la filosofía de Simmel que presentan claras connotaciones nietzscheanas y que estimularon en un grado muy considerable la reflexión de Ortega: la teoría acerca de la relación entre la vida y la cultura; la crítica de la ética kantiana como una ética insuficientemente autónoma y basada en un concepto inadecuado de deber-ser y, por último, el concepto de aventura.

En el importante ensayo *El concepto y la tragedia de la cultura*, Simmel afirma que la relación sujeto-objeto obedece a una doble génesis de la experiencia humana. Por una parte, al dualismo mediante el cual el hombre, a diferencia del animal, se opone a la naturaleza. Por otra, al enfrentamiento del espíritu con las propias figuras por el producidas. El espíritu, una vez convertido en objeto, se opone a la “vivacidad que fluye” y en la que se encuentra su origen. De esta manera se produce una profunda “oposición de forma” entre “la vida subjetiva que es incesante pero temporalmente finita, y sus contenidos que, una vez creados, son inamovibles, pero válidos al margen del tiempo” (GS, 14: 385). La fórmula final contiene indudables evocaciones hegelianas: una totalidad omnicomprendiva conciliaría parcialidades subjetivistas y objetivistas.

En efecto, la cultura es algo a la vez subjetivo (puesto que tiene que brotar siempre de una vida determinada) y objetivo (pues acaba constituyendo un orden independiente del principio del que surgió e incluso normativo para él). El final feliz y conciliado se malogra, sin embargo, cuando Simmel reconoce el carácter represivo de la relación vida-cultura, en virtud del cual, el último de los términos acaba por hacerse extraño al primero y pasa de ser su ampliación a su alienación. La mediación hegeliana fracasa, sin duda, en el momento en que la vida subjetiva no se *reconoce* en la cultura objetiva. Y éste es el punto en el que la teoría abandona su original y optimista suelo idealista para orientarse hacia las “filosofías de la sospecha”. No es casual la escueta pero explícita referencia a la crítica marxiana del fetichismo y, aunque Nietzsche no es mencionado en el artículo, es fácil otear a través de sus páginas el diagnóstico de una cultura que lejos de servir a la vida comienza a negarla. El problema reviste un carácter todavía más dramático al caracterizar Simmel este proceso de alienación cultural como un “destino trágico”. Dicho destino se produce cuando “las fuerzas negativas orientadas contra un ser surgen precisamente a partir de los estratos más profundos de ese mismo ser” (GS, 14: 411). Es decir que la alienación y la represión son inherentes al concepto mismo de cultura, no se deben a elementos externos y, por lo tanto, rectificables.

El eco de este planteamiento en la obra de Ortega resulta evidente, aunque presenta énfasis diversos en distintos momentos. En *Meditaciones del Quijote*, se insiste, sobre todo, en el origen vital de la cultura y no tanto en el tema de la alienación cultural: la cultura es la plenitud de la vida, su momento de “claridad”. A partir de *El tema de nuestro tiempo*, sin embargo, la idea de una vida que no se reconoce en la cultura establecida pasa a un primer término. En *La rebelión de las masas*, el descontrol de la técnica y la “barbarie del espacialismo” son dos de los síntomas más decisivos de la crisis de la cultura (cf. 1930, IV, 441 ss.). También para Simmel la alienación cultural había llegado hasta el extremo de “una especialización separada de la vida” y “hasta la autocomplacencia de una técnica que no encuentra ya el camino de regreso a los sujetos” (GS, 14: 413). En *La misión del bibliotecario*, Ortega sitúa el problema en el ámbito más específico de los libros: “La cultura que había libertado al hombre de la selva primigenia le arroja ahora de nuevo en una selva no menos inextricable y ahogadora” (1935, V, 364). La reiteración de la idea es patente y el paralelismo con Simmel casi literal cuando éste encuentra la problemática característica del hombre moderno en “el sentimiento de estar cercado por un sinnúmero de elementos culturales que no carecen de significado para él, pero que, en el fondo más profundo tampoco son plenamente significativos” (GS, 14: 412).

No obstante, persiste una decisiva diferencia: Ortega mantiene una negativa a considerar la alienación como “destino trágico de la cultura”. Para él, el destino de la cultura occidental es la conciliación, no la radical oposición, de cultura y vida. En la medida en que la modernidad no ha sido capaz de cumplir ese destino es una experiencia histórica que tiene que ser superada. El imperativo de una cultura que se reconozca en la vida de la que ha surgido se mantiene a lo largo de toda la trayectoria de Ortega. Sólo desde ese punto de vista interpreta la afirmación, común a Simmel y a Nietzsche y que él menciona reiteradamente, de que la vida es “más vida” y “más que vida”.

En el importante cuarto capítulo de *Intuición de la vida*, titulado “La ley individual”, Simmel lleva a cabo una crítica del concepto kantiano de “deber-ser” desde una perspectiva que podría denominarse vitalista. Los ecos de la reivindicación nietzscheana de una ética individualista y vital son tan evidentes como las proyecciones en la crítica orteguiana del deber-ser. Frente a Kant, afirma Simmel que el deber-ser no ha de situarse frente a la vida sino que ha de entenderse como un modo de su realización. En realidad, en la ética de Kant el individuo no se da a sí mismo el

imperativo del deber, pues sólo se lo da una parte de él (la razón) a la otra (la sensibilidad). Por ese motivo, Kant no habría eliminado la heteronomía de su ética, sino que se habría limitado a desplazarla de la relación con lo exterior a la relación interior entre sensibilidad y razón (GS, 16: 355 s.). De esta manera, el imperativo que se enfrenta a la vida no es él mismo viviente. Incluso Nietzsche que daba al imperativo el contenido de la vida seguiría considerando una “tabla de valores” (la “nueva tabla”) por encima de la vida. Además, en su filosofía, según Simmel, no se explica con claridad si el deber-ser es un ser viviente, un análogo de la vida o una categoría en la que la vida tenga conciencia de sí misma (GS, 16: 358). La propuesta de Simmel es considerar el deber-ser como un producto de la vida en el que ésta tendría que reconocerse, un rodeo que da la vida para poder llegar a sí misma (cf. GS, 16: 359).

Los paralelismos entre este planteamiento y la crítica orteguiana de “la magia del deber-ser” en los escritos de los años veinte resultan bastante claros. También es común la propuesta de una ética fundada en la vida, que, en el caso de Ortega, lleva a sustituir el imperativo categórico por el imperativo pindárico (“llega a ser el que eres”), de acuerdo con un enfoque que debe más a Nietzsche que al propio Píndaro.

Un tercer tema que vincula a Ortega, Nietzsche y Simmel, junto a los de la cultura y la ética, con el que está íntimamente relacionado, es el de la aventura. En su momento Orringer (1979: 188 ss.) señaló con acierto el influjo del concepto de aventura de Simmel en el que Ortega desarrolló en *Meditaciones del Quijote*. Ambos filósofos coinciden en entender la aventura como algo virtual, no dependiente del contenido concreto de una vivencia sino de la forma en que el sujeto la experimenta. Lo decisivo para que un hecho cualquiera de la vida sea una aventura es, según Simmel, que “algo aislado y accidental pueda responder a una necesidad y abrigar un sentido” (GS, 14: 171). La aventura es así “un cuerpo extraño en nuestra existencia que, no obstante, está de alguna manera vinculado a su centro” (GS, 14: 169). Si la aventura no contuviera un momento de accidentalidad se diluiría en la corriente continua de la vida; si se redujera a mero accidente, inconexo con el núcleo de la existencia, carecería de relevancia. La aventura es, por decirlo de alguna manera, una “excepción esencial” en la vida de un hombre: rompe con sus hábitos cotidianos y a la vez afecta a su identidad más íntima. La aventura presupone la idea de una vida continua que, sin embargo, admite momentos de ruptura interna.

De este planteamiento se derivan algunas cuestiones relevantes en relación con Ortega y Nietzsche. La primera de ellas es la posibilidad, contemplada por el mismo

Simmel, de percibir la vida en su conjunto como una aventura (GS, 14: 173). Otra, no menos sugerente, es la caracterización de la aventura como una forma de experimentar (“Form des Erlebens”, GS, 14: 179). Una ética de la aventura sería así una ética de la experimentación, como la que Ortega y Nietzsche reivindicaron más de una vez. Un análisis más problemático de estas ideas, puede revelar, sin embargo, discrepancias fundamentales.

El primer problema que surge al caracterizar la vida en su conjunto como aventura en sentido simmeliano radica en el hecho de que la idea misma de aventura presupone la de vida. La aventura es algo que se da en la vida, pero la vida como tal ha de ser “no aventurera” para que la aventura pueda surgir en ella. De ahí que Simmel tenga que recurrir a “otra vida” en relación con la cual sea aventura la vida de cada sujeto. No es nada casual el ejemplo empleado por Simmel para ilustrar la idea de una vida global como aventura. La vida en su conjunto es una aventura “Cuando se considera nuestra trayectoria terrena como un estadio previo al cumplimiento de la gracia” (GS, 14: 173). El símil religioso no pretende ser exhaustivo en relación con todos los casos posibles de aventura pero muestra una limitación básica del concepto: se apoya en una noción idealista de la vida. La vida es un proceso trascendental que se objetiva en diversos momentos pero que tiene que permanecer idéntica a sí misma a través de todas sus “aventuras”. Esa misma caracterización de la vida como continuo idéntico no permite pensarla como experimento en el sentido nietzscheano del término. Nietzsche propone hacer de la vida un experimento porque no presupone en ella otra legalidad o estructura que la dada por los propios experimentos. Simmel tendría que limitarse a proponer experimentos en la vida.

Habermas (1983) acertó al advertir que el concepto de cultura de Simmel seguía siendo neokantiano. El filósofo berlinés no fue ajeno a las aportaciones de Schopenhauer y Nietzsche pero se movió dentro de una tónica más cercana a Kant o Schiller. La permanencia de los dualismos de Kant es patente en sus distinciones entre elementos subjetivos y objetivos de la cultura o entre la accidentalidad y la necesidad de la aventura. Dichos dualismos revelan una interpretación igualmente dualista de la modernidad que el propio Simmel reconoce de forma explícita. Según él es una tendencia general del espíritu moderno la separación de la función y el contenido, del proceso vivo y el resultado conceptual. Las escisiones kantianas siguen funcionando así y modelando las contradicciones que Simmel observa en la cultura moderna y de las que él mismo no puede salir. Dependiente de Kant y Schiller, busca una reconciliación

estética de la escisión entre naturaleza y libertad mediante el alma bella, pero no puede obviar su inviabilidad, históricamente probada, y acaba ejemplificando una vez más la imposibilidad de dar una respuesta positiva a las contradicciones de su época. Tampoco Ortega pudo, desde luego, eludirlas, pero ante un neokantismo declinante, del que él mismo procedía, se le abrió la posibilidad de la fenomenología como alternativa filosófica, mientras Nietzsche permanecía en la sombra como inapelable hermeneuta de la decadencia.

2.4. Nietzsche, la crisis del kantismo y la fenomenología son temas que también se dan cita en la obra de Max Scheler. La confluencia con Ortega es, pues, notable y ello se deja sentir desde muy pronto en el pensamiento del filósofo madrileño. A diferencia de tantos otros pensadores, la importancia de Scheler es reconocida en todo momento por Ortega, que le dedica una sentida necrológica (1928, V, 216 ss.) en la que se declara implícitamente continuador de su tarea. De una manera similar había visto Max Scheler al autor de *El tema de nuestro tiempo* en una muy pasajera referencia del prólogo a la tercera edición de su importante obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (cf. *Ética*, I, 26; MS, 2: 24)¹². La influencia de Scheler en Ortega podría determinarse en torno a dos grandes apartados temáticos: la teoría ética y los problemas relacionados con la constitución de una antropología filosófica¹³. Sin prejuzgar la importancia de cada uno de ellos el presente estudio se centrará en el primero de ellos por ser el que más conexiones presenta con el pensamiento de Nietzsche.

En este ámbito de la ética resultan decisivas para Ortega dos obras de Scheler: la citada sobre el formalismo en la ética, publicada originalmente en dos entregas (1913 y 1916) y el ensayo *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Los estudiosos de Ortega señalan que leyó el ensayo sobre el resentimiento en 1912 (cf. Orringer, 1984: 28) y el primer volumen de *Der Formalismus* hacia mayo o junio de 1913 (cf. Massó, 2006: 275). Se trata, pues, de dos lecturas realizadas durante el largo periodo de

¹² La abreviatura *Ética* se refiere a Max Scheler: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941 (2 vols.), que en realidad es una traducción con otro título de *Der Formalismus*. Para la abreviatura MS, véase el apartado I.3 de la Bibliografía. En dicho prólogo, Scheler menciona a Ortega, junto a un sociólogo japonés como pensadores que se han adherido a sus teorías sociológicas y axiológicas.

¹³ Ciriaco Morón (1968) consideró que la de Scheler fue una de las influencias fundamentales en el pensamiento de Ortega, junto a las de Cohen, Simmel, Spengler y Heidegger. Posteriormente Ignacio Sánchez Cámara (2000) ha subrayado la influencia de la teoría scheleriana de los valores en la ética de Ortega. San Martín (2013: 48 ss.) concede también importancia a la influencia de Scheler en la teoría orteguiana de los valores pero se centra sobre todo en la cuestión técnica fenomenológica de la captación de los valores.

redacción de *Meditaciones del Quijote*, que dejarán ya una evidente huella en el primer libro de Ortega. Su influjo se mantendrá, por lo demás, en escritos posteriores. De la *Ética* de Scheler interesaron a Ortega la crítica del universalismo moral kantiano (“Estética en el tranvía”, 1916, II, 176 ss.), la investigación sobre la naturaleza de los valores, asumida sin réplica del modelo scheleriano en la “Introducción a una estimativa” (1923, III, 531 ss.) y la cuestión de la autonomía de la esfera de los valores, su captación y su jerarquía, expresada en *El tema de nuestro tiempo* (1923, III, 595 s.). En cuanto al tema del resentimiento aparece en artículos como *Democracia morbosa* (1917, II, 271 ss.) y *No ser hombre de partido* (1930, IV, 310) en el que Ortega reconoce a Nietzsche y Scheler como formuladores de la teoría.

En el *Formalismus* pudo encontrar Ortega una concienzuda crítica de la ética kantiana en el momento en que dicha ética también empezaba a ser problemática para él. Scheler concedía que desde Kant la filosofía moral no había hecho progresos apreciables y que todas las críticas hechas al filósofo de Königsberg se habían revelado inconsistentes para la fundamentación de la moral. Kant era así piedra de toque ineludible pero también modelo radicalmente insuficiente. Ante todo, permanecía en el erróneo planteamiento moderno que ha establecido una división inadecuada entre razón y sensibilidad. Lo relativo a los sentimientos se consideraba perteneciente a la estructura psicofísica, empírica del hombre. En virtud de ello se establecía una alternativa falaz entre dos posibilidades exclusivas de fundamentación ética: o la ética es absoluta, apriorica y racional o es relativa, empírica y emocional. Sólo Agustín y Pascal habrían defendido una “lógica del corazón” tan necesaria y eterna como la de la razón, desde la que podría entenderse la propuesta scheleriana de una ética “absoluta, apriorica y emocional” (cf. *Ética*, II, 24 s.; MS, 2: 267 s.). Scheler intentó conseguir este propósito mediante una teoría que desplazase el fundamento de la moral desde el concepto de deber hacia el de valor. La percepción sentimental de los valores absolutos sería la experiencia fenomenológica que está en la base del comportamiento moral. Desde ella sería posible superar tanto el vacío formalismo kantiano como los relativismos historicistas o utilitaristas que se le oponían.

Resultan evidentes tanto las divergencias como las coincidencias de los planteamientos de Nietzsche y Scheler. Les une la crítica del rigorismo y del universalismo kantianos y les separa el absolutismo axiológico que Scheler opone a la crítica nietzscheana de la moral. Merece la pena revisar ambos aspectos puesto que los dos inciden de manera notable en la filosofía de Ortega.

Scheler rechaza la ética del imperativo categórico porque obedece a una errónea relación entre deber y poder. “Lo que no reside dentro de la esfera del *poder* de un ser, puede desde luego recaer en él como exigencia del deber *ideal*; pero nunca podrá ser un “imperativo” para aquel ser ni llamarse tampoco su “obligación”” (*Ética*, I, 273; MS, 2: 226). La idea de deber sólo presenta un uso correcto cuando está fundada sobre valores (*Ética*, I, 267; MS, 2: 221) pues el valor es indiferente tanto al deber como al ser y en esa equidistancia evita tanto la tensión producida por un imperativo irrealizable como la desmoralización cínica que se sigue de borrar la diferencia ser/deber y reducirlo todo a facticidad positiva. La exigencia de revisar la ecuación poder/deber enlazaba desde luego con el programa genealógico de Nietzsche. La analítica fenomenológica que Scheler hace del concepto de poder (*können*) presenta ciertas connotaciones nietzscheanas. Según Scheler, en el poder (*können*) “nos es dado cualquier contenido sometido al poderío de nuestra voluntad (“*unserer Willensmacht*”)” (*Ética*, I, 297; MS, 2: 247). Lo relevante en relación con Nietzsche es la conexión, casi identificación, entre el concepto formal de poder (*können*) y el más determinante de poderío (*Macht*). El *können* se determina como *Macht*. La posibilidad formal no puede ser independiente de la potencia-fuerza que la sustenta. Y sólo contando con esa instancia (*Macht*) puede establecerse la viabilidad de las empresas morales. No obstante, el concepto de valor permite a Scheler eludir la inversión de la relación kantiana deber/poder en un planteamiento que, como en su opinión los de Spinoza y Guyau –podría haber añadido, Nietzsche– subordine por completo el deber al poder (*Ética*, I, 302; MS, 2: 252). Deber y poder responden a intuiciones de esencias distintas y no puede plantearse entre ellos una relación de primacía y subordinación.

Si la crítica del deber tenía por objeto evitar una ética de cumplimiento imposible, la del universalismo moral se proponía salvaguardar la especificidad del individuo en la experiencia moral. Esta crítica no implica relativismo alguno y no puede entenderse al margen de la revisión del concepto de a priori llevada a cabo por Scheler. Según esta revisión, el concepto de a priori no tiene nada que ver con la forma de las proposiciones como en Kant sino con el contenido de un determinado tipo de experiencia. A priori son, según Scheler, “todas aquellas unidades significativas ideales y proposiciones que llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el concepto de una intuición inmediata” (*Ética*, I, 83; MS, 2: 68). Lo extraño, desde un punto de vista kantiano, en este planteamiento es que lo a priori se conciba como “dado” y como “contenido”. Unas líneas más adelante, Scheler afirma que la intuición de lo a priori es

una “experiencia fenomenológica”. Lo a priori es, por lo tanto, objeto de algún tipo de experiencia, en concreto de la experiencia que da solamente “los hechos mismos”, de la experiencia inmediata. La diferencia entre lo a priori y lo a posteriori no será, pues, diferencia entre lo independiente de la experiencia y lo dado en la experiencia sino entre dos tipos de experiencia.

Es obvio que este planteamiento consiste en una aplicación del principio husserliano de la intuición de las esencias al concepto de a priori. Es preciso tener en cuenta este marco categorial para comprender la idea de una ética a priori que, sin embargo, no es universal en sus prescripciones. La validez general no tiene nada que ver con la “aprioridad” porque la validez general no es un atributo de las esencias intuitas como tales esencias. Puede darse algún a priori que sólo pueda ser intuitido por un único individuo (cf. *Ética*, I, 115 s.; MS, 2: 98). Ello no es óbice para que la esencia intuita (en el caso de la ética, el valor) sea absolutamente objetiva y no tenga nada que ver, en su rango ontológico, con la posición empírica del sujeto que la capta. Desde esta fundamentación primera puede entenderse el imperativo moral que Scheler contrapone al kantiano: “cada persona es el “ideal” moral, bajo condiciones exteriores, orgánicas y psíquicas iguales, deberá comportarse de modo diverso y de distinto valor a toda otra persona” (*Ética*, II, 318; MS, 2: 513).

En cuanto a las críticas que Scheler dirige a Nietzsche pueden dividirse en tres grandes apartados: desde la perspectiva de las teorías sobre el origen del valor, Nietzsche es un representante del *nominalismo* ético; desde la perspectiva del problema de la relatividad de los valores, Nietzsche es un representante del *relativismo* ético; desde la perspectiva del problema del valor de la persona, Nietzsche es un representante del *individualismo* ético.

El nominalismo ético es, para Scheler, aquella teoría que sostiene que las palabras “bueno” y “malo” y otros términos morales no hallan cumplimiento auténtico en ninguna esfera significativa autónoma sino que son invenciones humanas destinadas a expresar sentimientos de placer y dolor, apetencias, afectos e intereses. Nietzsche es un importante exponente de esta tendencia cuando afirma que no hay fenómenos morales sino una interpretación moral de los fenómenos (*Ética*, I, 220; MS, 2: 183). También son nominalistas éticos Hobbes y Spinoza. El nominalista no reconoce la objetividad de los valores, de ahí que no considere al genio moral un “descubridor” sino un “inventor” (*Ética*, I, 225; MS, 2: 187). Scheler reconoce que muchos comportamientos supuestamente morales están dirigidos hacia el placer o el interés y no

hacia valores objetivos. Ahora bien, esto no es obstáculo para que la esfera de los valores sea dada y sólo quepa un comportamiento genuinamente moral de acuerdo con ella. El error básico de la teoría nominalista consiste, por lo tanto, en que pretende explicar el caso normal por analogía con la ilusión (*Ética*, I, 232; MS, 2: 192).

Nietzsche es también un relativista ético, pues sostiene la relatividad de los valores a la vida (*Ética*, II, 50; MS, 2: 289). Esta tesis implica dos presupuestos inaceptables para el pensamiento de Scheler: que no haya valores absolutos y que los valores vitales sean los más valiosos. Scheler establece una estricta jerarquía de los valores, en virtud de la cual, los valores que él llama utilitarios se sitúan en el grado inferior de la escala por ser propios de las cosas; por encima de ellos se sitúan los *valores vitales* (como “noble” o “vulgar”) que son propios de los seres vivos en general (animales y personas); por último, el lugar más alto lo ocupan los valores espirituales, personales o propiamente éticos, que sólo pueden aplicarse a las personas, como “bueno” o “malo” (*Ética*, I, 129; MS, 2: 106). Nietzsche subvierte, desde luego, este orden al considerar los valores vitales como superiores y “sospechar” que la oposición bueno/malo encubre la más profunda oposición noble/vulgar (señor/esclavo). Tal posición contiene, para Scheler, un error de principio: “Si los valores fueran relativos a la vida quedaría excluido (...) el poder atribuir a la vida misma un valor” (*Ética*, II, 50; MS, 2: 289). Unas páginas más adelante afirma Scheler que Nietzsche superó el error de que la vida es conservación de la existencia, pero que no pudo superar el error de que la vida es conservación de sí misma o autotrecimiento (“*Selbstwachstum*”) (*Ética*, II, 53; MS, 2: 289). Es decir, Scheler no puede conceder que la vida en su autotrecimiento cree los valores y sea criterio de los valores, lo cual es significativo en relación con Nietzsche y también con Ortega que, en diferentes textos, parece oscilar entre las dos posibilidades.

Por último, desde el punto de vista del análisis de la persona en su doctrina moral, Scheler considera a Nietzsche un individualista ético (cf. *Ética*, II, 324 ss.; MS, 2: 519 ss.). En esta caracterización, Scheler no encuentra sólo aspectos negativos. Del individualismo nietzscheano le resulta válido a Scheler el que se considere al ser de la persona como el depositario del valor más alto y no a su querer (entendido como mero querer, como mera “buena voluntad”) o a su obrar. Scheler asume así la crítica nietzscheana del utopismo y del utilitarismo que también tendría en cuenta Ortega. También es un acierto de Nietzsche, para Scheler, estimar la individualidad de la persona como acrecentamiento y no como limitación y, en concordancia con ello,

afirmar la irreductible diversidad en el valor de las personas. Estas observaciones enlazan, como se ve, con la crítica del universalismo kantiano ya mencionada. Ahora bien, en el individualismo de Nietzsche, Scheler observa algunos elementos incompatibles con su propia filosofía. En Nietzsche, como en Kant, la persona no es sólo depositaria del valor moral sino la que *pone* el valor. Puede establecerse así un paralelismo en el que al subjetivismo trascendental de Kant corresponde el *subjetivismo empírico* de Nietzsche. Tanto uno como otro se alejan de una teoría objetiva y material de los valores. Además, hay otra discrepancia en el ámbito de la tipología moral. Según Scheler la fundamentación equivocadamente biológica de la moral nietzscheana, con su primacía de los valores vitales sobre los espirituales, tiene como consecuencia que se dé más importancia al héroe que al santo o al genio como arquetipos morales.

Además del tema de los valores, la otra gran confrontación Scheler/Nietzsche se produce en torno al análisis del resentimiento. En su ensayo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, Scheler se propuso realizar un estudio sobre el resentimiento como “unidad de vivencia y acción” caracterizada por dos notas: ser una vivencia reactiva, no originaria (re-sentir es volver a sentir) y expresar un movimiento de hostilidad indicado de forma apropiada por la palabra “rencor” (“Groll”) (MS, 3: 36). Scheler reconoce que la doctrina nietzscheana del resentimiento es el más profundo descubrimiento hecho en los últimos tiempos acerca de los juicios morales de valor. No obstante, considera falsa la tesis de Nietzsche de que la moral cristiana es un producto del resentimiento (MS, 3: 37). Esta equivocación se debe, según Scheler, a que Nietzsche identifica como cristianas actitudes morales propias del mundo moderno o de corrupciones del cristianismo auténtico.

Scheler coincide con Nietzsche en que fenómenos como el altruismo moral, la democracia política o el humanismo moderno son productos del resentimiento. Nada tienen que ver, sin embargo, estas tendencias con el cristianismo. El amor cristiano, según Nietzsche “la más fina flor del resentimiento” (GM, I, 8; SW, 5: 268) es, muy al contrario, un sentimiento completamente afirmativo. Rectamente entendido no es el producto de un sacrificio de autonegación sino la muestra de una vitalidad desbordante, cuya generosidad procede de la sobreabundancia de la propia persona (MS, 3: 75 s.). Aunque Scheler no lo cite es inevitable ver aquí un trasunto de la nietzscheana “virtud que hace regalos” (cf. Za, I, “De la virtud que hace regalos”; SW, 4: 97 ss.). Análogamente, la despreocupación del cristiano por el mundo no remite a una negación de lo terreno sino a una superación del miedo a la muerte (MS, 3: 77). Los paralelismos

vuelven a ser evidentes en este aspecto en relación con la doctrina nietzscheana de la “muerte libre” (Za, I, “De la muerte libre”; SW, 4: 93 ss.) y con la sentencia de Ortega según la cual “el valor supremo de la vida está en perderla a tiempo y con gracia” (1925, II, 547). Es preciso, sin embargo, notar que la actitud de Ortega y Nietzsche nada tiene que ver con la del cristianismo. El cristiano supera el miedo a la muerte desde la perspectiva de una ultravida; el héroe orteguiano y el nietzscheano consideran la muerte como un riesgo más de una ética lúdica que no contempla otra vida que la intramundana.

Nietzsche también coincidiría con la auténtica moral cristiana, según Scheler, en el antihumanismo, en la constatación de la insuficiencia del hombre, pero se separa de ella al concebir al superhombre como “un nuevo tipo producido deliberadamente y no constituido por su participación en el reino de Dios” (MS, 3: 110). Esta reflexión introduce otras en las que vuelve a ser perceptible el espiritualismo de Scheler. Uno de los errores fundamentales de Nietzsche sería el de medir los valores del cristianismo con una medida que los cristianos rechazan: la de la máxima cantidad de vida (MS, 3: 90). El error no es sólo teológico o religioso sino filosófico porque la idea de bien no puede reducirse a un valor vital y porque el amor cristiano se funda en una instancia antropológica objetiva: el núcleo espiritual del hombre. En consonancia con lo anterior, los auténticos juicios morales no se basan en el resentimiento. En el resentimiento sólo se basan juicios morales falsos, fundados en errores de valoración (MS, 2: 63). De ahí que el análisis nietzscheano del resentimiento sea una acertada teoría sobre el origen de una *ilusión* moral, pero no sobre el origen de la *moral*. De hecho, el mismo Nietzsche, al impugnar la moral surgida del resentimiento, estaría dando por supuesto una tabla de valores objetiva desde la que realizaría su crítica.

Además de estas discrepancias concretas hay que señalar otra, no tematizada por Scheler, pero igualmente significativa: la discrepancia en el método. Mientras Nietzsche utiliza el método genealógico, Scheler utiliza el método fenomenológico. El método genealógico reconstruye historias de conceptos; el método fenomenológico analiza vivencias y sólo en un segundo momento desarrolla su historia. El método genealógico es historicista, no en el sentido hegeliano criticado por el propio Nietzsche desde su juventud, sino en aquel otro que exige de la crítica de los valores el conocimiento de las circunstancias y condiciones en que los valores surgen, se desarrollan y se modifican (cf. GM, “Prólogo”, 6; SW, 5: 253). El método fenomenológico es, por el contrario, esencialista, en la medida en que se propone la intuición de esencias. A Scheler podría

hacerle Nietzsche la misma crítica que a los moralistas de su tiempo: se toma el “valor de los valores” como “algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda” (GM, *Ibíd.*). Como genalogista, Nietzsche no propone ninguna axiología absoluta. Reconoce que todo cuerpo de valores surge de culturas determinadas. Como moralista, como escritor que propone una moral, reivindica la moral vital que distingue al bueno del malo (Gut/Schlecht) frente a la moral judeo-cristiana que opone al bueno al malvado (Gut/Böse). Pero lo hace con la conciencia de que los valores que él defiende son tan contingentes e históricos como los que critica.

Lo dicho incide de nuevo en la caracterización scheleriana de Nietzsche como nominalista. Desde un punto de vista nietzscheano, Scheler sería un claro ejemplo de platónico, más aún, ejemplifica como pocos pensadores contemporáneos la conexión platonismo-cristianismo. La mediación de Agustín, tan admirado por Scheler, es en este aspecto decisiva. Scheler critica a Platón la racionalidad en su teoría del conocimiento de las ideas y el intelectualismo moral que le impide reconocer efectividad positiva a los valores negativos (*Ética*, I, 217 ss.; MS, 2: 181 ss.). No obstante, la independencia de la esfera de los valores, su carácter absoluto y el método de la intuición de las esencias le mantienen cercano a un platonismo que pervivía ya de manera acusada en su maestro Husserl. Critica también Scheler la idea platónica de que el cuerpo es “cárcel del alma” y contrapone dicha idea a la cristiana del cuerpo como “templo del Espíritu Santo” (MS, 3: 90). En cualquier caso, el cuerpo sigue siendo mero recipiente para que se asiente en él, como en su templo o en su prisión, una dimensión superior. En fin, la misma división y jerarquización de los valores en útiles, vitales y espirituales, de la que será trasunto posterior la división antropológica del hombre en estadios y la del mismo Ortega en vitalidad, alma y espíritu, es un inequívoco residuo de la estructura tripartita del alma en Platón. Scheler y en parte Ortega son así platónicos en el sentido más polémico y amplio que Nietzsche dio al término: persisten en un cristianismo nihilista que defiende un concepto absoluto del bien y de la verdad desmentido por la historia. La herencia específicamente agustiniana completa esta ideología platónica, aportando una “logique du coeur” que corrige el excesivo intelectualismo de Platón y salva al cristianismo de su contaminación por la modernidad. De ahí que la observación de Morón Arroyo (1968: 400) de que Ortega define la felicidad en los mismos términos que Scheler pero “quitando lo que en Scheler había entonces de cristiano y agustiniano” no sea, como su autor pretende, una puntualización menor sino la expresión de una diferencia considerable entre ambos pensadores.

La recepción global de Ortega realiza de Scheler presenta indudables tensiones. En el artículo ya mencionado “Introducción a una estimativa” recoge sin crítica elementos fundamentales de la axiología scheleriana. Ortega defiende allí el carácter objetivo de los valores (1923, III, 540 ss.), la jerarquía de los valores que ordena éstos de menos a más valiosos en útiles, vitales, espirituales y religiosos (1923, III, 548) y la propuesta de una “sistematización de los sentimientos” (1923, III, 549) que tiene que ver más con la “logique du coeur” de Agustín-Pascal-Scheler que con la formulación concreta de Comte que Ortega elige. No obstante, el panorama varía sustancialmente en *El tema de nuestro tiempo*, escrito publicado como libro en el mismo año que la “Introducción a una estimativa”. Ortega mantiene la tesis de la autonomía de la esfera de los valores, de su captación y de su jerarquía (1923, III, 595 s.). Pero abandona la perspectiva scheleriana de la primacía de los valores espirituales sobre los vitales: “Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales (...) la vida misma selecciona y jerarquiza los valores” (1923, III, 604). Ahora bien, si la vida selecciona los valores, Ortega puede ser objeto de la misma crítica que Scheler hacía a Nietzsche: una vida que *pone* los valores no puede ser valorada desde otra instancia que no sea ella misma.

Esta diversidad de planteamientos dentro de la misma obra de Ortega tiende más a mantenerse como tensión aporética que a resolverse en una síntesis final. En cierto sentido, podría decirse que Ortega toma de Scheler más el método que el sistema. La aplicación del método fenomenológico a la ética permitió a Scheler mantener el concepto de a priori y el de valor absoluto, eludiendo a la vez los conceptos kantianos de deber (con su carga rigorista e idealista) y universalidad moral. La asimilación que Ortega hace del pensamiento scheleriano se enmarca así en el proceso más amplio de su recepción de la fenomenología como la filosofía que permite corregir los errores dogmáticos de la modernidad sin incurrir en el relativismo. De la misma manera que, mediante una teoría fenomenológica de la perspectiva, Husserl permite a Ortega evitar el relativismo epistemológico, mediante una axiología fenomenológica Scheler le permite evitar el relativismo moral sin volver al universalismo (neo)kantiano. Tanto uno como otro constituyen contrapesos decisivos del influjo nietzscheano que alienta el discurso de Ortega sobre la pluralidad ética y gnoseológica.

2.5. Un último estímulo a tener en cuenta en la redacción de *Meditaciones del Quijote* es la publicación en 1913 de *Del sentimiento trágico de la vida* por Miguel de Unamuno. Pedro Cerezo (1984: 88 ss.) interpretó con suma lucidez el libro de Ortega

como una solapada pero intensa confrontación con el de Unamuno. Los dos pensadores se habían distanciado tanto intelectual como personalmente entre 1907 y 1911¹⁴ hasta el punto de mantener posturas irreconciliables en varias cuestiones esenciales: Unamuno consideraba que la solución al problema de España residía en la fidelidad a la propia tradición castiza española, Ortega, en la convergencia con Europa; para Unamuno el conflicto entre vida y razón era insoluble, Ortega, como iba a mostrar en *Meditaciones del Quijote*, pensaba que se podían articular las dos dimensiones; en lo relativo a la interpretación del *Quijote*, mientras a Unamuno le interesaban los personajes de Don Quijote y Sancho y los valores que simbolizaban, Ortega se centraba en la visión del mundo de Cervantes como autor del libro más que en las posiciones existenciales o éticas de sus personajes.

Tanto en el planteamiento de Ortega como en el de Unamuno había una importante presencia de Nietzsche. Ambos asumían implícitamente la crítica de la cultura moderna como una cultura desvitalizada. Aceptaban el diagnóstico de Nietzsche en virtud del cual la razón occidental, en su versión moderna que desembocaba en el positivismo, era una razón nihilista, incapaz de dar sentido a una vida de la que se había extrañado, alienado. Pero, a diferencia de Nietzsche, ni Unamuno ni Ortega se instalaban en la destrucción nihilista de la razón y proponían alternativas distintas al nihilismo del presente: Unamuno intentaba salvarlo a través de un nuevo concepto de fe, Ortega a través de un nuevo concepto de razón. A su vez, la crítica vitalista de la cultura introducía una serie de motivos nietzscheanos, como la voluntad, la tragedia y el héroe, que Unamuno y Ortega también desarrollaron de manera peculiar y diversa.

En *Del sentimiento trágico de la vida* aparecen temas presentes en anteriores obras de Unamuno –el mundo desacralizado, la fe, la acción– analizados desde un punto de vista muy explícito: el problema de la inmortalidad individual. Unamuno advierte que la búsqueda de la inmortalidad parecerá una necedad a quienes sólo confían en la razón y se refiere, en alusión nada críptica aunque no mencione nombres, a “nuestros progresistas, los de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*” (MU, VII, 187), que viven en la mentira consistente en “tratar de ahogar el sentimiento trágico de la vida”. Ese sentimiento surge de la constatación de que entre vida y razón hay un conflicto insoluble, pues, de acuerdo con la célebre fórmula unamuniana, “Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica”

¹⁴ Sobre el proceso de distanciamiento entre Ortega y Unamuno, cf. Cacho Viú (2000: 140 ss.).

(MU, VII, 163). Una vida que desborda la razón y una razón radicalmente escéptica conforman un contexto cultural no muy alejado de Nietzsche. Ahora bien, como en otras ocasiones, Unamuno reacciona ante un diagnóstico nietzscheano –nunca reconocido como tal, por otra parte– con propuestas muy alejadas de Nietzsche.

El conflicto entre razón y vida se plantea como conflicto entre una vida que desea la inmortalidad y una razón que no puede conocerla ni demostrarla. Unamuno fundamenta el ansia de inmortalidad en una ontología schopenhaueriana que enfrenta un deseo infinito con un mundo incapaz de colmarlo¹⁵. En el hombre existen dos instintos fundamentales: el instinto de conservación y el de perpetuación (MU, VII, 124). El primero de ellos lleva a los individuos a afirmar su propio ser; el segundo, a perpetuarse en su descendencia. Tanto uno como otro expresan, pues, una voluntad de no morir nunca. (MU, VII, 173). Y éste es el punto en que Unamuno abandona a Schopenhauer. Para el pensador de Danzig, el individuo era una realidad fenoménica que sólo en su disolución podía reconciliarse con la voluntad eterna y única. Para Unamuno, el ansia de inmortalidad implica la afirmación –o al menos, la pretensión– de que la inmortalidad sea individual.

De esta manera, el ansia de inmortalidad, fundada en los instintos, es lo que funda, a su vez, la experiencia de la fe: “creer en Dios es, en primera instancia, querer que lo haya” (MU, VII, 219), de tal modo que la fe “es cosa de voluntad, no de razón” (MU, VII, 177). La fe es así una dimensión que encuentra sus raíces antes en la estructura antropológica del individuo que en los textos sagrados administrados por una determinada Iglesia. En este sentido, de fundamentación de la fe en la conciencia individual, Unamuno parece cercano al protestantismo, algunos de cuyos teólogos ejercieron un importante influjo en su obra¹⁶. Pero junto a esta inspiración protestante y en tensión con ella se mantienen decisivos ingredientes católicos. Unamuno señala que, frente a la justificación protestante, “lo específico religioso católico es la inmortalización” (MU, VII, 149). Y en la medida en que el catolicismo representa mejor la creencia en la inmortalidad individual y concreta, Unamuno se considera más católico que protestante. Así, pues, mientras el catolicismo garantiza una inmortalidad entendida

¹⁵ Según Pedro Cerezo (1996: 273) la influencia de Schopenhauer en Unamuno va creciendo hasta hacerse decisiva en torno a 1900. Pedro Ribas (2002: 129 ss.) considera, sin embargo, que existen diferencias fundamentales entre Unamuno y Schopenhauer. Ribas afirma, con razón, que Unamuno no comparte el sistematismo de Schopenhauer ni su idea de una voluntad única. Pero la concepción del hombre basada en una “voluntad de existir” siempre insatisfecha permite establecer la conexión fundamental entre ambos filósofos.

¹⁶ Sobre la influencia de la teología protestante en Unamuno, cf. Orringer (1985). Un análisis de fuentes más general puede verse en Orringer (2005).

en términos de pervivencia del sujeto con sus mismas características existenciales, el protestantismo salvaguarda el origen subjetivo de la fe ante el poder eclesiástico¹⁷. Unamuno reconoce que la gran contribución de Lucero ha sido “civilizar el cristianismo, esto es, hacerlo civil deseclesiastizándolo” (MU, VII, 268).

Ahora bien, este presunto equilibrio entre protestantismo y catolicismo se rompe cuando se plantea la cuestión de las proyecciones culturales de una y otra forma de religiosidad. El Renacimiento, la Reforma y la Revolución han descatolizado Europa (MU, VII, 284), pues han sustituido el ideal de una vida ultraterrena por el del progreso, la razón y la ciencia. El protestantismo conduce, pues, a una modernidad racionalista y nihilista que se abstiene de dar respuesta al gran interrogante religioso de la inmortalidad. En ese sentido cultural, Unamuno vuelve a ser católico y a reivindicar el catolicismo como el temple adecuado para afrontar el sentimiento trágico de la vida.

El principio de acción acorde con el sentimiento trágico de la vida es el asumido por el caballero católico, del que es máximo ejemplo Don Quijote, y es expresado por Unamuno en los siguientes términos: “obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir”. A pesar de las críticas de Unamuno al “emperador de la pedantería”, que ponía el deber por encima de la felicidad, su posición presentaba claras semejanzas con la de Kant no sólo en la forma literaria sino en algunas ideas de fondo: se trata de una ética formal, de la dignidad (en el caso de Unamuno del merecimiento de la inmortalidad) y de la obligación incondicional con independencia de resultados y contextos. Pero la diferencia es decisiva: mientras el sujeto kantiano responde ante su estricta interioridad —en una dimensión nouménica—, el héroe unamuniano pugna por transformar el mundo. Católico sin Iglesia, con fe protestante en un mundo nihilista, Unamuno sólo podía ofrecer el testimonio de un pensamiento entendido como pura rebeldía individual. En última instancia se trataba de “pelear quijotesicamente” contra la nada, de acuerdo con la formulación alternativa que planteaba de su principio moral: “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia” (MU, VII, 267).

La esencia de lo trágico en Unamuno tiene su fundamento, pues, en lo que podría denominarse su “voluntad de lo suprasensible”. Dicha voluntad es trágica, en el caso de Unamuno, a diferencia, por ejemplo, de un creyente católico convencional, en la medida en que nada asegura la existencia de un orden eterno, superior al orden

¹⁷ Pedro Ribas (2002: 87) ha acertado al interpretar la posición de Unamuno como una síntesis entre “el protestantismo como teología viva” y “el catolicismo popular español como religión escatológica”.

existencial de los fenómenos, en el que la voluntad pueda conseguir su objetivo de inmortalidad. Unamuno ha aceptado el diagnóstico nihilista de que en el mundo empírico no existen “vestigia Dei”, ni siquiera el indicio de una radical inteligibilidad de lo real, de un sentido pleno. Dualista como Kant y Schopenhauer, no cuenta, sin embargo, con los recursos de estos dos pensadores para resolver el problema de la existencia individual. Kant había establecido la inmortalidad como un postulado de la razón práctica y la dimensión práctica de la razón le había permitido afirmar la consistencia del mundo suprasensible y con ello formular la idea de una fe racional. Pero para Unamuno no era posible vincular la inmortalidad a la razón, ni siquiera en su uso práctico. La misma idea de una “fe racional” era, desde su perspectiva, absurda. En cuanto a Schopenhauer, sostenía, como Unamuno, que la voluntad de existir es el fundamento de la subjetividad, pero la salvación del individuo no consistía en su pervivencia en un plano real distinto del de los fenómenos, sino en su disolución en la nada, en la autoextinción de la propia voluntad individual.

Al esforzado sujeto unamuniano, que se acaba de caracterizar como “caballero católico de la fe”, sólo le queda la alternativa de introducir en un mundo positivista, desacralizado y vacío de sentido, los contenidos de su fe/voluntad, que no están garantizados por ninguna instancia superior, sólo por la agónica “fe alimentada de dudas”, proyectadas constantemente por la razón. Expresada en la obstinación quijotesca ante la tozudez del mundo, la voluntad de Unamuno presenta un rasgo nietzscheano que rectifica de manera muy significativa su fuente schopenhaueriana: el héroe está dispuesto a afirmar su voluntad individual frente a cualquier adversidad, no niega la voluntad ante el dolor como proponía Schopenhauer. Pero al mismo tiempo hay otro rasgo que separa de modo radical a Unamuno de Nietzsche: la voluntad del héroe unamuniano es una voluntad de lo suprasensible, que no acepta el “sentido de la tierra” como referencia última¹⁸. La “alegría trágica” de Nietzsche consiste en “decir sí a la vida” en un mundo nihilista, determinado por la experiencia de la muerte de Dios.

El enfoque de Ortega es muy distinto al de Unamuno y más cercano al de Nietzsche en la medida en que contiene una concepción de la vida más terrenal, mundana e inmanente. La presencia de Nietzsche en el planteamiento de Ortega en *Meditaciones del Quijote* va a ser estudiada en relación con tres temas fundamentales: el

¹⁸ Según Pedro Cerezo (1996: 302) el “tono entusiasta de Nietzsche”, de afirmación de la vida, pasa Unamuno “moralizado o cristianizado”. Cabe preguntarse si la idea de un “Nietzsche cristianizado” no es una contradicción en los términos.

alcionismo como actitud intelectual, el problema de la relación entre vida y cultura (en el que Ortega opone a la tesis de Unamuno del conflicto insoluble entre vida y razón una propuesta de integración de ambos términos) y el tema de la ética lúdica, que hará perceptible una conexión entre los conceptos de voluntad, tragedia y héroe muy distinta a la desarrollada por Unamuno.

3. *De la mirada alciónica al regreso de los héroes: Nietzsche en Meditaciones del Quijote.*

“Tienen razón, tal como son, esos mozalbetes alemanes: cómo podrían ellos echar de menos lo que nosotros, los otros, *nosotros, los alciónicos*, echamos de menos en Wagner –la gaya sciencia; los pies ligeros; ingenio, chispa, garbo; la gran lógica, la danza de las estrellas; el espíritu alegre; el luminoso estremecimiento del sur; el mar *liso* – Plenitud”.

(CW, 10; SW, 6: 37).

3.1. Entre las futuras “Meditaciones” que Ortega anunciaba en la contraportada de su primer libro había una titulada “El alcionismo de Cervantes”, que no se publicaría nunca y de la que tampoco han quedado testimonios relevantes en los papeles inéditos de Ortega conocidos hasta ahora. Aunque el tema del alcionismo sólo reaparecería de manera muy esporádica en la obra posterior de Ortega, algunos intérpretes han concedido suma importancia a este concepto. En su breve ensayo “Ataraxía y alcionismo”, Julián Marías (1956) reproducía un largo fragmento de Ortega, correspondiente al “Prospecto del Instituto de Humanidades” (1948), en el que no se menciona el término “alcionismo”, aunque sí la “jovialidad”, uno de los rasgos definitorios del concepto las pocas veces que Ortega se refiere a él. Marías explicaba también el origen y el significado del término. Zeus convirtió en alciones, unos pájaros similares al martín pescador, a Alcyone y Ceyx, una pareja que se había hecho pasar por Hera y el propio Zeus. Pero, apiadado de la indefensión en que quedaban los dos castigados, el propio Zeus, o tal vez Eolo, padre de Alcyone, ordenó que los siete días anteriores y los siete posteriores al solsticio de invierno los vientos cesaran para que los alciones pudieran anidar. Éstos eran los “días alciónicos”. Representaban, pues, la calma en tiempos inestables. Por eso pensaba Marías que el alción podía ser el “animal totémico” de nuestra época, a la vez confusa y necesitada de serenidad.

Pedro Cerezo (1984: 130 ss.) considera el alcionismo como la actitud intelectual propia tanto de Cervantes como del propio Ortega, y para José Luis Molinuevo (2002: 14) el alción es, junto al arquero, uno de los símbolos esenciales del pensamiento orteguiano. Desde el punto de vista de este trabajo, lo relevante es constatar que el tema del alcionismo también está presente en la obra de Nietzsche y en un sentido muy similar al que se apunta, a través de las breves alusiones, en la de Ortega¹⁹.

Tras el proyecto abandonado de una meditación sobre el alcionismo de Cervantes, Ortega no vuelve a mencionar el tema hasta *La rebelión de las masas* (1930). El alcionismo es en ese fragmento una propiedad de los conceptos: “Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alciónica, como el geométrico diamante va montado en la dentadura de oro del engarce” (1930, IV, 459). El texto alude, pues, al carácter irónico, casi burlón (lo alciónico aparece como “sonrisa”) del concepto y en general del conocimiento. Se sugiere una idea del saber que lo despoja de su condición grave y solemne y lo entiende como un ejercicio lúdico, superfluo, deportivo. Estos rasgos se repiten, aunque en otro contexto, cuando Ortega vuelve a utilizar el término en *La idea de principio en Leibniz* (escrito hacia 1947 y publicado póstumamente). Se trataba entonces de polemizar con el “pathos” de la angustia, propio del existencialismo vigente en la Europa de posguerra. Ortega se opone a la filosofía entendida como una “ocupación necesaria”, ejercida con “patética seriedad” y vuelve a recordar el carácter lúdico de la teoría, pues “la teoría alienta *velis nolis* en el aire alciónico y risueño del deporte y el juego” (1947, IX, 1156). Por ello, frente al temple de la angustia, Ortega propone la jovialidad, “el tono vital propio de Jove, de Júpiter”, la filosofía tendría que ser una “imitación de Jove” (1947, IX, 1157).

Un inédito tal vez preparatorio del libro sobre Leibniz, datado en 1943 y publicado por primera vez en 1987, con el título “La nada, ¿un mito?”²⁰ profundiza en la conexión entre alcionismo y jovialidad. Ortega contrapone a la filosofía existencialista, basada en la “angustia ante la Nada”, un nuevo modo de pensar, la “Ultrafilosofía”, elaborada en “una atmósfera de jovialidad alciónica, olímpica” (Ep., 179). Frente al énfasis existencialista en la “nada”, la jovialidad alciónica es una

¹⁹ Marías no se refiere a Nietzsche en su ensayo y Sobejano (1967: 560) menciona el alcionismo de Nietzsche, pero no el de Ortega. En un escrito posterior, Cerezo (1997: 31) relaciona el alcionismo de Ortega con el sí a la vida de Nietzsche, pero no exactamente con el alcionismo del propio Nietzsche.

²⁰ El fragmento fue incorporado en 1994 al volumen de escritos inéditos *Notas de trabajo. Epílogo...*, Edición de José Luis Molinuevo, Alianza Editorial/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1994. El fragmento se cita aquí por esta edición.

afirmación de lo que hay: “Queremos atenernos sencillamente a lo que hay” (*Ibíd.*). Y el texto concluye con una significativa declaración de intenciones: “La jovialidad es complacencia con *lo que hay*. Este es nuestro lado eleático. Pero Parménides sólo se complacía en lo que hay o Ente si éste era perfecto, rotundo, invariable, inmortal. Nosotros ni siquiera ponemos condiciones a *lo que hay* –eliminamos de nuestro pensar el desideratismo y el nostalgismo” (*Ibíd.*). Así, pues, “lo que hay” es afirmado asumiendo su carácter imperfecto y mutable. “Lo que hay” se afirma como vida ante la nada, que quiere disolverlo, pero también ante la utopía, que somete lo real al deber ser, y ante el platonismo, mencionado esta vez como tradición eleática, que pretende proyectar sobre lo real los caracteres de la perfección y la inmutabilidad.

Lo alciónico es, pues, para Ortega una actitud irónica, lúdica y jovial ante el mundo, que afirma lo que hay, la vida, ante cualquier instancia que pretenda anularla o subordinarla. Se trata de un temple constituido por la alegría en el conocimiento y la confianza en el mundo. Una disposición, por lo tanto, muy distinta de la agonía unamuniana y que Ortega expresó en *Meditaciones del Quijote* a través del verso del *Rig-Veda*: “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!” (1914, I, 751). Un estilo muy cercano al de Nietzsche, en quien Ortega pudo haber leído consideraciones sobre el alcionismo muy semejantes a las suyas.

El texto que encabeza el presente apartado, perteneciente a *El caso Wagner*, contiene los principales elementos del alcionismo nietzscheano²¹. En el contexto de la actitud crítica ante Wagner propia del último Nietzsche, el alcionismo aparece como un modo de entender el mundo opuesto al wagneriano y en general al dominante en la Alemania de Bismarck. Frente al espíritu de seriedad, gravedad y dramatismo ascético propio de los “mozalbetes alemanes”, que se identifican con el arte de Wagner, los alciónicos reivindican un ánimo de ligereza antropológica y cósmica (“los pies ligeros” y “la danza de las estrellas”), valoran la audacia y el desenfado en el ámbito del conocimiento (“la gaya scienza” y “el espíritu alegre”), toman como referencia la luz sensual de las culturas del sur (“el luminoso estremecimiento del sur”) y proponen una nueva serenidad, expresada en la metáfora del “mar liso”. Todas estas notas configuran

²¹ Mientras los intérpretes de Ortega –como Marías o Molinuevo– han centrado su interpretación del alcionismo en el símbolo del pájaro, los de Nietzsche, como Shapiro (1991) o Alicia García Fernández (2005) han concedido mayor importancia al personaje de Alcione, que interpretan como una figura mitológica de caracteres femeninos. Alcione representaría así en el Nietzsche tardío un modelo de serenidad distinto al de la serenidad apolínea (masculina) propia del primer Nietzsche. Con independencia de que esta interpretación sea correcta o no, no es, desde luego, la que influye en Ortega, quien vincula el alcionismo con la jovialidad, con el “tono de Jove”, una figura mitológica de naturaleza masculina.

la “plenitud” o “perfección” (“Vollkommenheit”) con la que se cierra el texto. Se trataría de una perfección “terrestre”, no ultramundana, fundada en los contenidos que afirman la vida en lo que ésta tiene de capacidad de habitar el mundo de manera gratificante. El filósofo de lo dionisiaco se inclina, además, por la serenidad del “mar liso”, una figura alejada de la desmesura, e indica con ello la posibilidad de que la vida sea, a la vez, el ámbito de la tranquilidad y la pasión.

Otros textos de Nietzsche sobre el alcionismo permiten incidir en algunos aspectos que se acaban de mencionar. En *Más allá del bien y del mal* el contexto vuelve a ser la crítica de la música romántica, como manifestación cultural poco aristocrática, destinada al gusto de las multitudes en los teatros, y a la que Nietzsche opone la figura de Felix Mendelssohn, “ese maestro alciónico que, por tener un alma más ligera, más pura, más afortunada, fue rápidamente honrado y asimismo rápidamente olvidado” (MBM, 245; SW, 5: 188). Lo alciónico vuelve a identificarse con la ligereza, pero también con la distinción y la elegancia de un músico más clásico que romántico, que seguramente desmiente algunos prejuicios simplificadores, tópicos y erróneos sobre la estética de Nietzsche.

Más significativa aún, en relación con Ortega, puede resultar la referencia al alcionismo contenida en el “Prólogo” de *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche advierte que sólo han comprendido de verdad *Así habló Zaratustra* aquéllos a quienes sus palabras hayan, a la vez, herido y encantado a fondo. Sólo a este tipo de lectores les es lícito “gozar del privilegio de participar con respeto en el elemento alciónico de que aquella obra nació, en su luminosidad, lejanía, amplitud y certeza solares” (GM, “Prólogo”; SW, 5: 255). Se insiste, pues, en los rasgos ya conocidos de luminosidad y serenidad (implícita en esta ocasión en la idea de lejanía, de distancia). Pero el concepto se esclarece aún más si se tiene en cuenta lo que Nietzsche afirma sólo unas líneas más arriba, cuando propone que se tome la moral “con jovialidad” (“heiter zu nehmen”, GM, “Prólogo”, 7; SW, 5: 255). El sentido de la propuesta es explicado a renglón seguido: “la jovialidad, o, para decirlo en mi lenguaje, *la gaya ciencia*, es una recompensa: la recompensa de una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea, que, desde luego, no es cosa de cualquiera” (GM, “Prólogo”, 7; SW, 5: 255). La jovialidad (“Heiterkeit”) está estrechamente vinculada a la “gaya ciencia”, ese temple alegre y lúdico del conocimiento, que atraviesa toda la obra de Nietzsche y que es también el propio del alcionismo, como se vio en el texto de *El caso Wagner*. El compromiso de la jovialidad con la vida se refleja además en su vínculo con la seriedad, la dimensión

dura, “laboriosa”, “subterránea” de la existencia. Sólo en la medida en que es capaz de afrontar con valentía la complejidad de la vida tiene sentido pleno la jovialidad. Pero “Heiterkeit” tiene además un aspecto semántico que complementa la idea de jovialidad, como muy bien indicó Andrés Sánchez Pascual al traducir el término. “Heiterkeit” es jovialidad pero es, a la vez e incluso en una acepción más directa, serenidad, y en este doble sentido utiliza el término Nietzsche al referirse a los griegos²². Como en Ortega, en Nietzsche el alcionismo acaba por ser un temple de serenidad jovial.

Así, pues, tanto Nietzsche como Ortega entienden el alcionismo como una actitud ante el mundo basada en la jovialidad, en la serenidad vital. Dicha serenidad no tiene nada que ver con una calma apática o espiritualista, desdeñosa con lo real o desengañada de ello, que acaba por inmovilizar al sujeto. Se trata, más bien, como vio Marías en su ensayo, de una disposición de “alerta”, que permite al individuo intervenir en el mundo a través de la acción sin ser desbordado por los acontecimientos ni evadirse de ellos. Pedro Cerezo (1984: 37) caracterizó la teoría ética de *Meditaciones del Quijote* como una “ética gaya”. Habría que añadir que en el libro hay también una “ciencia gaya”, una forma “gaya”, alegre, de conocimiento que responde al alcionismo, la “manera de ver las cosas” propia de Cervantes y del mismo Ortega. Esa idea lúdica y vital del conocimiento, que se ajusta a “lo que hay”, no para tomar una actitud resignada ante ello, sino para explorarlo y descubrirlo en su plenitud, es la que alienta en la afirmación orteguiana de que sus *Meditaciones* son unos “ensayos de amor intelectual” (1914, I, 747), donde el amor se entiende como “afán de comprensión” de las cosas por pequeñas que sean. Una generosidad ante lo real que sólo tiene sentido cuando se considera que la razón y la cultura son dimensiones antropológicas al servicio de la vida, que las fundamenta y justifica.

3.2. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega desarrolla una teoría de la racionalidad que contiene una crítica tanto de las pretensiones de la razón moderna de afirmarse como una instancia absoluta que se explica desde sí misma, como de la doctrina unamuniana que establecía un conflicto insoluble entre razón y vida. El error de la modernidad consistió en ignorar las raíces vitales de la razón y, desde este malentendido, en suplantarse la vida por la razón. Esa razón que ha ocupado el lugar propio de la vida es la que critica Ortega, pues “La razón no puede, no tiene que aspirar

²² Cf. la nota 2 de Andrés Sánchez Pascual a su traducción de F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 4ª ed., 1979, p. 257.

a sustituir a la vida” (1914, I, 784). Esa razón que ha sometido a su vacío formalismo la pluralidad y la diversidad de la vida ha podido generar, en consecuencia, una cultura extrañada de la vida. Frente a esta alienación cultural, analizada, como se ha visto, por Simmel, afirma Ortega la necesidad de una cultura que esté al servicio de la vida y, para ello, que empiece por reconocer que su origen es la vida, como había notado también Simmel. La cultura tiene que ser entendida así como una interpretación de la vida: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno (...) La cultura –arte, ciencia o política- el comentario” (1914, I, 788). Entre vida y cultura existe, pues, la misma relación de interpretación que entre texto y comentario. Una cultura independiente de la vida sería un ejercicio tan baldío como un comentario sin texto sobre el que proyectarse o del que partir. Ahora bien, una vida sin cultura, un texto sin comentario, también serían realidades incompletas.

Había que determinar, pues, con exactitud, cuál era el lugar de la razón y la cultura en la vida que se afirmaba ya como su principio, como su condición. Dicho en palabras de Ortega, una vez destronada la razón había que “ponerla en su lugar” (1914, I, 785). Para ello era preciso empezar por cuestionar la idea unamuniana de una oposición radical entre razón y vida: “Esa misma oposición, tan usada hoy, por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!” (1914, I, 784). La alusión implícita a Unamuno consistía en una crítica que detectaba una paradoja en el planteamiento del pensador vasco. En realidad, el error de Unamuno consistía en haber aceptado, sin más, el modelo moderno de razón y desde él instalarse en el conflicto irremediable entre razón y vida. Aquéllos que “no quieren trabajar”, no quieren hacerlo en la elaboración de un nuevo concepto de razón, que supere la oposición razón/vida y rectifique la tendencia antivital de la razón moderna. Pedro Cerezo (1996: 254) ha indicado de manera certera la vinculación de Unamuno con el concepto hegeliano de razón, que tras la crítica positivista, había perdido la dimensión metafísica del sentido. Ortega no se reconoce en este concepto hegeliano de razón, y por eso mismo no se siente aludido por las críticas que Unamuno pueda hacer a la razón de Hegel. Ha asumido que “No todo es pensamiento” (1914, I, 785) pero ello no implica que la razón haya de ser abandonada.

La nueva concepción de la razón la entiende como una “función vital”. La razón tiene su origen en la vida, pero eso no significa que se trate de una dimensión

anecdótica o prescindible. La razón surge de la vida como una necesidad y una mayor perfección de ésta. A través del concepto, la razón da sentido a la vida desde la vida. La razón ha de tener como referencia a la vida, pero la vida no se desarrolla de manera satisfactoria al margen de la razón. Ello se debe a que la razón y la cultura introducen en la vida seguridad: “Cultura no la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad” (1914, I, 786). Privada de la cultura, la vida es un puro problema, pero a través de la cultura puede resolver, o al menos intentar resolver, la dimensión problemática que le es inherente: “Frente a lo problemático de la vida, la cultura –en la medida en que es viva y auténtica- representa el tesoro de los principios” (1914, I, 789). Como proceso que permite transformar los problemas de la vida en principios, la cultura es el momento de autointerpretación de la vida, una actividad en la que la vida “refractándose (...) dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (1914, I, 788). De esta forma, la frase con la que Ortega criticaba a Hegel, “No todo es pensamiento”, puede completarse: “No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud” (1914, I, 785). El pensamiento es la función de la vida que permite asimilar las cosas y, en ese sentido, poseerlas.

Es necesaria, pues, una integración de razón y vida, cuyo correlato será una integración de las culturas europeas del Norte (culturas del concepto) y las culturas mediterráneas (culturas de la sensación). Ortega, a diferencia del agitador de espíritus y agonista Unamuno, aspira a “poner paz entre sus hombres interiores”, el mediterráneo sensual y el “blondo germano meditativo y sentimental” (1914, I, 787). Y si en la crítica de la razón moderna como razón antivital la huella de Nietzsche resulta del todo reconocible, en la propuesta de integración advierte Ortega que entre la claridad del concepto y la claridad de la sensación la prioritaria ha de ser la del concepto (1914, I, 788). Eso hace que, aun admitiendo y asumiendo la posición crítica de Nietzsche, la actitud nietzscheana resulte, paradójicamente, más “mediterránea” y cercana al “pathos del Sur” que la de Ortega. La recuperación del concepto de razón señala, desde 1914, la diferencia fundamental entre Ortega y Nietzsche.

La integración entre la vida y la cultura era, por lo demás, el criterio tanto para la crítica como para la recuperación de la cultura española. Estaba claro que la cultura española era fundamentalmente una cultura mediterránea, en la que la sensación predominaba de manera excesiva sobre el concepto, la vida espontánea sobre la interpretación cultural. Una cultura “impresionista” como la española no puede ser una cultura progresiva (1914, I, 785) porque carece de la “seguridad” que proporciona el

concepto a la dimensión problemática de la vida. Eso explica que los grandes genios creadores españoles tengan una “psicología de adanes” (1914, I, 786), hombres condenados a inaugurar constantemente tradiciones culturales porque carecen de una en la que instalarse. Pero, por otro lado, la vida es también la gran aportación que la cultura española puede hacer a la europea que, con frecuencia, ha carecido de una sensibilidad adecuada para lo vital. En esta dirección se sitúan las meditaciones que Ortega anuncia sobre Baroja y Azorín y que más tarde publicará en *El Espectador*. La obra de Baroja permitirá reflexionar sobre la felicidad y la acción (1914, I, 759), dos aspectos de la vida que la cultura racionalista moderna ha tendido a olvidar.

En el caso de Azorín, Ortega se fija en dos motivos de su obra muy vinculados a Nietzsche: “las menudencias” y “el valor del pasado” (1914, I, 757). En relación con la presencia de las pequeñas cosas de la vida en la obra de Azorín, Ortega indica que es hora de criticar “la latente hipocresía del carácter moderno” (1914, I, 757) que sólo se interesa por “algunas convenciones sagradas” como la ciencia, el arte o la sociedad (1914, I, 757 s.). En los momentos de mayor pesimismo el hombre abandona los grandes ideales y acaba por recurrir a las menudencias de la vida cotidiana. En esa preocupación por las pequeñas cosas reside “un secreto de las bases de la vitalidad” que la cultura moderna se ha limitado a ocultar e ignorar. Así, pues, en la meditación sobre los azorinianos “primores de lo vulgar” encuentra Ortega la posibilidad de una crítica de la cultura sacralizada. En cuanto al tema del pasado, Ortega lo presenta en unos términos muy similares a los utilizados por Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. En ambos casos, el pasado, la historia petrificada y aislada del presente (“historia anticuaria”, según el vocabulario de Nietzsche), son interpretados como una enfermedad, que paraliza la acción e inmoviliza la vida. Para Ortega, el pasado es “uno de los terribles morbos nacionales” (1914, I, 758), frase en la que morbo tiene más la acepción literal de “enfermedad”, que la más actual de “afición viciosa”. Lo morbos, lo enfermizo, de la manera española de percibir el pasado es “la incapacidad de mantener vivo el pasado” (1914, I, 758). Desconectado del presente, el pasado es objeto de una veneración suntuaria y resulta algo muerto, incapaz de dinamizar la vida actual.

Azorín y Baroja muestran la condición unilateral pero recuperable de la cultura española. En la medida en que la cultura española es una cultura de la vida (aunque no de la razón, al menos en grado suficiente) esa recuperación está muy vinculada a la recuperación de Nietzsche. Ahora bien, ha habido una obra española, dotada de una

singular modernidad, en la que una mirada alciónica ha conseguido integrar vida y cultura. Esa obra es el *Quijote*. Ante ella, los españoles han solido tomar dos actitudes equivocadas: algunos se limitan a recomendar con prudencia “no ser Quijotes”, mientras que “otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados” (1914, I, 760). Está claro que la última de estas propuestas, la de “ser Quijotes”, es la propia de Unamuno. Ortega considera que tanto una como otra opción se basan en un error fundamental: no tienen en cuenta a Cervantes. Las meditaciones orteguianas serían unas meditaciones sobre el libro, no sobre el personaje.

3.3. A la lectura “quijotesca” de Unamuno contrapone Ortega una lectura “cervantina” del *Quijote*. El interés del libro no radica en el carácter arcaico, medieval, del personaje sino en el estilo moderno de la obra. El *Quijote* no es la protesta del caballero andante contra la modernidad, sino el lúcido esfuerzo de Cervantes por desarrollar un universo poético que acepte los límites impuestos por el mundo moderno: la física de Galileo, que hace imposible cualquier violación mágica de las leyes de la naturaleza, y la primacía de lo psicológico, que muestra que la subjetividad es el ámbito fundamental de la realidad. Con la novela moderna, fundada por Cervantes, “La realidad de la aventura queda reducida a lo psicológico” (1914, I, 811). La aventura, el elemento propio de la épica fantástica y de los libros de caballería, ha de ser reducida a “la voluntad de la aventura” (1914, I, 810). Y confundir la voluntad de aventura con la aventura misma es el error premoderno de Don Quijote y Unamuno, no de Cervantes y Ortega.

Hay, pues, una modernidad –o un segmento de la modernidad– que ha nacido en España. Esa modernidad que, como la de Descartes y Galileo, se basa en la originalidad del sujeto y en la racionalidad mecánica del mundo físico, es la modernidad de la novela. El paralelismo con Nietzsche vuelve a ser evidente cuando Ortega analiza el significado de la novela en el contexto del proceso histórico de la modernidad: al igual que otras manifestaciones de la cultura moderna, la novela tiene un *origen subjetivo*, relacionado con la afirmación de la voluntad de poder del individuo, una *crisis nihilista*, que llega a su máxima expresión en la segunda mitad del siglo XIX, y una posible *salida vitalista* de esta crisis que empieza a adivinarse justamente en la época en que escribe Ortega. Ética y teoría de la novela se entrelazan en el análisis orteguiano, en la medida en que la interpretación de la figura del héroe, como personaje central de la

novela, es acompañada por la propuesta de una ética lúdica y vitalista del héroe, como alternativa a la moral imperante en el siglo XIX, una época incapaz de heroísmo.

Como se acaba de indicar, Ortega considera que lo propio de la modernidad es reducir la aventura, el tema esencial de la épica antigua y de la novela de caballerías, a la “voluntad de aventura”. Mientras el héroe épico protagoniza aventuras, el héroe moderno sabe que el fundamento de la aventura se encuentra en su propia subjetividad, en su voluntad. En la voluntad de aventura, “la querencia es real, pero lo querido es irreal” (1914, I, 816). Es decir, en la voluntad de aventura, la voluntad es lo real y la aventura, lo irreal. La voluntad da sentido a la aventura y sería un error funesto invertir los términos: pensar que la aventura es lo que constituye a la voluntad. Desde su propia voluntad, el héroe pretende reformar la realidad. Por eso es esencial al héroe la decisión de afirmar su identidad, su originalidad, ante el mundo. Héroe es “quien quiere ser él mismo” (1914, I, 818). Junto a la dimensión de originalidad, de creatividad, presente en la voluntad de actuar desde uno mismo, es también inherente al héroe la valoración de lo superfluo. El villano, la contrafigura del héroe, desconoce el estrato de la vida en la que ésta ejerce acciones suntuarias, superfluas. Orienta su vida de acuerdo con principios utilitarios: “Vive atendido a lo necesario (...) Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones” (1914, I, 819). La acción es, pues, el principio del héroe, la reacción, el del villano, en un enfoque que remite a la distinción entre “moral de señores” y “moral de esclavos” en el primer tratado de *La genealogía de la moral*. En Ortega, como en Nietzsche, la moral de los hombres superiores es la que se funda en los valores creados por uno mismo, la de los individuos vulgares, a que sigue los valores creados por otros o reacciona ante ellos.

Las notas de creatividad y aprecio por lo superfluo, por lo que no es inmediatamente útil, permiten caracterizar esta ética del héroe como una ética lúdica. La insistencia de Ortega en la dimensión de “originalidad” de la voluntad heroica no remite de manera exclusiva a Nietzsche. Es preciso tener en cuenta la crítica de la ética kantiana realizada por Simmel, analizada en el apartado anterior de este capítulo y que implicaba la propuesta de una nueva concepción del sujeto de la ética. Este aspecto no debe ser perdido de vista sobre todo por quienes encuentran en el “objetivismo” scheleriano de los valores la principal clave de la ética de *Meditaciones del Quijote*. En dicha ética hay también, por otra parte, un importante ingrediente fichteano. La contraposición del héroe y el villano en términos de “querer desde sí mismo” y “querer desde la necesidad material” recuerda la distinción de la primera *Introducción a la*

Doctrina de la Ciencia entre idealistas, que encuentran el fundamento de la acción en la libertad del Yo, y materialistas, que lo encuentran en la necesidad del No-Yo. Fichte, Simmel y el propio Nietzsche se mueven, por lo demás, en una problemática de fundamentación de la ética que sigue siendo en su base kantiana –a pesar de que algunas de las respuestas a ella ya no lo sean- y que Ortega comparte con todos ellos, a saber: el lugar fundamental y fundacional del sujeto en la constitución de la ética.

Existe, además, otro decisivo elemento que vincula a Ortega con Nietzsche en la manera de entender la voluntad. En la medida en que, en el héroe orteguiano, la voluntad no depende de lo querido sino de su propio querer, esa voluntad afirma su identidad como poder, no como nostalgia o anhelo de lo que no tiene. Cerezo (1984: 124) supo ver la raíz nietzscheana de esta concepción de la voluntad en Ortega cuando indicó que se trata de “una voluntad que intensifica y autentifica su originario poder querer”. En la voluntad de aventura emerge, pues, la voluntad de poder.

El primado del querer sobre lo querido es justamente lo que separa el modelo de voluntad de Ortega del de Unamuno. En Unamuno, a pesar de todas las proclamas de subjetivismo y voluntarismo exacerbados, la voluntad depende de su objeto, el ansia de inmortalidad subordina el ansia a la inmortalidad. Se mantiene en la desmesura schopenhaueriana, en la que la voluntad no encuentra un objeto infinito que calme su deseo infinito, pero, pese a todo, sigue demandándolo. El héroe unamuniano no puede conformarse con las creaciones de su voluntad como creaciones finitas. El héroe orteguiano, sí, en la medida en que sabe que su tarea es la reforma del mundo desde su propia voluntad mundana, no desde un orden eterno al que deba “sacrificarse”, en el sentido literal del término. Y así, la diferencia en el tema del heroísmo se proyecta con nitidez en el tema de la tragedia, donde, una vez más, Ortega está más cerca de Nietzsche y Unamuno de Schopenhauer.

En *Meditaciones del Quijote*, Ortega enlaza el tema de la tragedia con el del héroe a través del concepto de voluntad. Si, como se ha visto, “La raíz de lo heroico” se halla “en un acto real de la voluntad” (1914, I, 818), la voluntad, además del fundamento del heroísmo, es “el tema trágico” (1914, I, 818). Lo trágico consiste en la decisión del héroe de afirmar su voluntad en el mundo y asumir las consecuencias que dicha decisión pueda tener. Ortega considera que la esencia de lo trágico no se halla en las tragedias griegas sino en los dramas modernos, por ejemplo, de Shakespeare. Ha sido la ejemplaridad que la tragedia griega ha ejercido sobre la cultura occidental la que ha dado lugar a la idea de que la derrota y la muerte del héroe son inherentes a la

tragedia. Pero entendida en su sentido moderno, lo trágico no se origina en la fatalidad, al contrario: “es esencial al héroe querer su trágico destino” (1914, I, 819). Vuelve, sin duda, aquí a ser perceptible el legado de Fichte: el destino no se entiende a la manera griega como “extradeterminación” sino como “autodeterminación” del sujeto. Así, pues, ni la fatalidad ni la derrota son esenciales al héroe trágico. En la voluntad del héroe ha de estar presente la disposición a asumir la derrota e incluso la muerte, pero estos elementos no constituyen la sustancia de la tragedia: están en función del propio concepto de voluntad que también puede llevar al héroe al triunfo.

Al igual que en Nietzsche, en Ortega la tragedia tiene que ver más con la aceptación decidida de las contradicciones y peligros de la vida mundana, la “alegría trágica” que “dice sí a la vida”, que con el dolor producido por la imposibilidad de realizar en la tierra mundos suprasensibles o de ser asumido por ellos. Éste era el caso de Unamuno para quien la identidad entre tragedia, dolor y desgarramiento (por la imposibilidad de resolver contradicciones) era esencial.

En principio, la adscripción de Ortega al planteamiento nietzscheano sobre la tragedia podría parecer problemático. Nietzsche se refería a la tragedia clásica y Ortega a la moderna, como se acaba de indicar. Por otra parte es Schopenhauer quien utiliza el término “*Trauerspiel*”²³, más moderno en comparación con “*Tragödie*”, más clásico y utilizado por Nietzsche.

En este contexto, sin embargo, lo determinante no es tanto la denominación de los géneros literarios como la conexión entre tragedia y ética. En realidad el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* interpretaba la tragedia griega dentro de un marco schopenhaueriano, aunque su concepto de tragedia no fuera exactamente el de Schopenhauer. Para el joven Nietzsche, la tragedia tenía un significado de salvación estética. Lo Uno-Primordial, doliente y dionisiaco –trasunto de la voluntad única schopenhaueriana y representado por el coro– se descarga (“*entladet*”) en un mundo de apariencias y héroes individuales apolíneos (cf. NT, 8; SW, 1: 62), que, a través de su propia destrucción, volvían a reconciliarse con el todo. En este enfoque era fundamental el dualismo schopenhaueriano y su dinámica de dolor universal y redención estética. En el Nietzsche maduro, sin embargo, hay una crítica de los dualismos schopenhauerianos

²³ Los traductores españoles de Schopenhauer, como Ovejero o Rodríguez Aramayo, vierten “*Trauerspiel*” por “tragedia”. Dentro del género “*Trauerspiel*”, Schopenhauer incluía tanto las tragedias “modernas” de Shakespeare, Calderón o Goethe como las clásicas de los grandes trágicos griegos. Todas ellas respondían a una misma intención estética. “*Trauerspiel*” ha sido traducido con frecuencia al español como “drama”. Schopenhauer, sin embargo, utilizaba el término de origen griego “*Drama*” para referirse a un género distinto a la tragedia (en su vocabulario, “*Trauerspiel*”).

y de la negación del mundo sensible implícita en ellos y en cierta medida también en la propia obra nietzscheana de juventud. Aunque la remisión a los griegos sigue siendo fundamental, la tragedia ya no consiste tanto la redención del dolor del mundo – producido por la voluntad de existir- como en su aceptación –exigida por la voluntad de poder-.

Para Schopenhauer, sin embargo, lo propio de la tragedia es “la presentación de un gran infortunio” (MVR, I, III, 51; SchW, 1: 347). Es inherente, pues, a la tragedia la desgracia. La tragedia constituye la cima del arte poético porque refleja mejor que ningún otro arte la índole del mundo y de la existencia. Lo hace porque expresa “la contradicción de la voluntad consigo misma” (MVR, I, III, 51; SchW, 1: 346). El fundamento desgraciado de la tragedia, que es a la vez, la causa de su superior lucidez, radica en su íntima conexión con la voluntad de existir como dimensión originaria de los seres humanos: “el héroe no expía sus pecados particulares sino el pecado original, esto es, la culpa del propio existir” (MVR, I, III, 51; SchW, 1: 347). Voluntad, desgarramiento existencial y tragedia forman así una secuencia común a Schopenhauer y Unamuno, de la que se desvinculan Nietzsche y Ortega que tienen una concepción de la voluntad más vinculada al “sentido de la tierra” o al “mundo”. No obstante, Unamuno se separa de Schopenhauer en una importante consideración final. Para Schopenhauer el perfecto conocimiento del mundo que proporciona la tragedia actúa como “*aquietador* de la voluntad” (MVR, I, III, 51; SchW, 1: 347). Quien, a través de la tragedia, conoce que la esencia del mundo es una voluntad que no produce sino dolor, llegará a la conclusión de que la única redención posible del dolor universal es la propia negación de la voluntad. Unamuno, sin embargo, opta por continuar afirmando trágicamente su propia voluntad de existir individual más allá de la vida finita. Desde un punto de vista schopenhaueriano, desconoce que no puede haber salvación vinculada al principio de individuación.

La tragedia, ámbito en el que el héroe afirma su voluntad, es sólo una de las dimensiones de la novela. La otra es, curiosamente, la comedia. Tragedia y comedia son presentadas por Ortega como géneros íntimamente vinculados. No se trata de la fácil oposición entre situaciones contrarias de la vida, como la alegría y el sufrimiento. Lo decisivo en el enfoque de Ortega es que la comedia nace de la tragedia. En su pretensión de transformar la realidad, el héroe puede caer no tanto en la desgracia (eso sería trágico) como en el ridículo. La caída del héroe en el ridículo, en que lo pone la realidad, constituye el núcleo del paso de la tragedia a la comedia. Esta situación se da

cuando Don Quijote “no contento con afirmar su voluntad de aventura, se obstina en creerse aventurero” (1914, I, 822). El *Quijote* ilustra así el desenlace cómico, para quien lo ve, no para quien lo sufre, del error consistente en confundir la voluntad de aventura con la aventura misma. Ilustra también, de manera normativa para los tiempos posteriores, cómo la novela consiste en una tensión entre un polo trágico y otro cómico. El género novelesco es cómico en la medida en que aprovecha “la caída violenta del cuerpo trágico” (1914, I, 822). Pero la “línea superior” de la novela es siempre una tragedia y sin una dimensión trágica desde la que se fuerce la cómica, la novela carecería de sentido. Española en su preludio (la *Celestina*) y en su origen (el *Quijote*), “La novela es tragicomedia” (1914, I, 823).

La confusión entre aventura y voluntad de aventura permite hacer una última consideración crítica sobre la “ética quijotesca”. En la *Meditación del Escorial*, un texto que experimenta sucesivas redacciones entre 1909 y 1915, Ortega vuelve, casi de pasada, sobre los personajes del *Quijote* como síntomas de la cultura española. Para Ortega, el monasterio del Escorial es uno de los exponentes más significativos de la cultura española porque se trata de un monumento dedicado al esfuerzo, pero no a un esfuerzo encaminado a conseguir una determinada meta, sino al esfuerzo como puro esfuerzo. En la inmensa mole del Escorial, el “esfuerzo se adora y se canta a sí propio. Es un esfuerzo consagrado al esfuerzo” (1915, II, 661). Se trata de una arquitectura que es “todo querer, ansia, ímpetu” (1915, II, 662).

El hombre que rige su vida por el esfuerzo, tal y como se expresa en El Escorial, no se interesa en realidad por la *acción*. La acción es un movimiento orientado hacia un fin, pero para el esforzado el valor de los actos no se mide por su utilidad sino por su dificultad. El resultado del esfuerzo puro no es la acción, sino la *hazaña* (cf. 1915, II, 663). Ortega recuerda cómo, en su versión del *Quijote*, el romántico Tieck tradujo “hazaña” por “Tathandlung”, el mismo término que Fichte utilizó para expresar el fundamento de su filosofía (1915, II, 663). La interpretación de Fichte resulta, desde luego, muy discutible, pues en Fichte la “Tathandlung” es la acción que da sentido al mundo y está muy lejos de ser un esfuerzo puro, sin finalidad. Pero la idea de que, en la cultura española, la acción ha quedado reducida a hazaña expresa una convicción muy profunda de Ortega, del todo coherente con la ética expuesta en *Meditaciones del Quijote*.

La hazaña, perceptible en El Escorial, Don Quijote y Sancho, pero también, en el fondo, en Unamuno, es la manifestación de un puro esfuerzo, en el que la voluntad no

puede satisfacer su deseo con ningún objeto. Vuelve a estar destinada a la inevitable insatisfacción del querer diagnosticada por Schopenhauer. No es extraño que Ortega concluya que el resultado del esfuerzo puro sólo puede ser la melancolía (1915, II, 664)²⁴. Nietzsche vuelve a aparecer de manera muy oportuna, aunque esta vez casi en términos de leyenda. Ortega comenta que, cuando un amigo suyo, de visita en casa de la hermana de Nietzsche, preguntó a ésta que pensaba el filósofo alemán de los españoles, Elisabeth respondió que su hermano dijo: “¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He ahí hombres que han querido ser demasiado!”²⁵ (1915, II, 662). España ha querido demasiado, pero no ha sabido querer: ése parecía ser el diagnóstico de Ortega. Una vez más la distinción entre el autor y los personajes del libro resultaba aleccionadora: “Cervantes compuso en su *Quijote* una crítica del esfuerzo puro” (1915, II, 664). A la reforma vitalista de la razón contenida en *Meditaciones del Quijote* tenía que acompañar una no menos necesaria reforma de la voluntad.

La tensión entre tragedia y comedia, presente ya en el *Quijote*, constituye la esencia misma de la novela. Si la novela decimonónica no resulta ya manifiestamente cómica es porque, en ella, los ideales del héroe “realista” apenas se distancian ya de la realidad. La “caída trágica” que da lugar a la novela presenta un mínimo de altura. No existe tensión porque se ha eliminado el polo trágico de la voluntad del héroe y con él la posibilidad de un contraste cómico. El siglo XIX ha llegado a “levantar a forma heroica la negación de todo heroísmo” (1914, I, 824). El mundo físico, “desacralizado”, que había exigido al fundador de la novela reducir la aventura épica a “voluntad de la aventura”, acaba por ocupar incluso el último reducto del heroísmo, la propia voluntad del sujeto. Desde que Darwin aprisionó lo vital dentro de la necesidad física, la vida se redujo a fisiología y la voluntad (heroica en la medida en que pretendía afirmarse ante el mundo para transformarlo) se sometió a las mismas leyes mecánicas que el resto de la naturaleza. En Flaubert encuentra Ortega tanto una nostalgia de Cervantes como la

²⁴ José Lasaga (2006: 42 s.; 80 s.) incluye a Nietzsche entre los teóricos de la ética del esfuerzo puro. Su voluntad de poder, entendida como “voluntad de voluntad”, acabaría llevando también a la melancolía. Ahora bien, la voluntad de poder de Nietzsche no es una voluntad que desee el poder sin tenerlo –y por lo tanto susceptible de incurrir en una melancolía de la impotencia- sino un querer-poder, un querer que se afirma como poder. El esfuerzo puro se corresponde con la “voluntad de existir”, no con la voluntad de poder en el sentido nietzscheano.

²⁵ La anécdota sobre la presunta frase de Nietzsche circuló ampliamente en los ambientes literarios españoles y fue citada por muchos escritores que no parecían dudar de su autenticidad y su acierto. Gonzalo Sobejano (1967: 582) asegura que el origen de la exitosa afirmación estuvo en una visita de Fernando de los Ríos a la hermana de Nietzsche y que el de Ortega es el primer testimonio sobre el episodio. De los Ríos sería, pues, el “amigo” de Ortega al que Elisabeth Forster-Nietzsche hizo la apreciada confidencia.

constatación de que en su obra se consuma y se disuelve la novela como género: “Una noche en el Père Lachaise, Bouvard y Pécuchet entierran la poesía —en honor a la verosimilitud y el determinismo” (1914, I, 823). Esta frase, con la que concluye *Meditaciones del Quijote*, une en un mismo proceso de autodisolución nihilista de la modernidad, la crisis estética de la novela como género con la crisis ética de la moral del héroe.

3.4. Para el lector que se atenga al texto publicado, la aniquilación positivista de la novela y el héroe cerraría el diagnóstico orteguiano. Pero en 1981 se publicó *La voluntad del Barroco*, un texto que resultó ser la continuación manuscrita de la “Meditación Primera: Breve tratado de la novela”, tercera y última parte de *Meditaciones del Quijote*²⁶. *La voluntad del Barroco* fue redactado, muy probablemente en 1912 —la misma época de “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa” y el “Breve tratado sobre la novela”, textos cuya línea argumental proseguía— y mostraba que el entierro de la novela por Bouvard y Pécuchet no era la última palabra de Ortega sobre el tema.

En *La voluntad del Barroco*, Ortega percibe un giro en la sensibilidad europea en relación con los valores propios del siglo XIX. La nota decisiva de la nueva actitud es la “superación del determinismo”. Era precisamente el determinismo positivista del siglo XIX el que había conducido a una “existencia quietista”, pues el determinismo “Vacía la sociedad de heroísmo” (1912, VII, 309). Y a la luz de este abandono del determinismo decimonónico interpreta Ortega el cambio de gusto de su época, que prefiere los libros de Stendhal y Dostoyewski a la novela realista francesa, un giro que se relaciona con la creciente curiosidad de las artes plásticas por el Barroco. Hasta ese momento, el Barroco “atemorizaba” como “reino de la confusión y el mal gusto” (1912, VII, 310), pero justo cuando la modernidad positivista entra en crisis empieza a percibirse la posibilidad de valorar lo barroco en otros términos. Hay algo satisfactorio en el Barroco que también se encuentra en Dostoyewski y Stendhal y que permite a Ortega caracterizar la nueva sensibilidad como “voluntad del Barroco”. Ese elemento es el dinamismo. Ortega observa en los cuadros del Greco algo que también podría haber notado en los de Rubens o en las esculturas de Bernini: en ellos la materia no es una realidad inercial sino “el pretexto para que el movimiento se dispare” (1912, VII, 312).

²⁶ Cf. el esquema de la pág. 118 y las consideraciones textuales allí expuestas.

Y cuando se trata de especificar lo distintivo de la “voluntad del Barroco” como actitud, Ortega recupera la bella expresión de Vasari, según la cual en las figuras de Miguel Ángel había un “maraviglioso gesto de muoversi”: “La nueva sensibilidad aspira a un arte y a una vida que contengan un maravilloso gesto de moverse” (1912, VII, 313).

Además de por el dinamismo, la “voluntad del Barroco” se caracteriza por la creatividad. Frente al darwinismo, máxima expresión del determinismo positivista como se vio al tratar de la crisis de la novela, la nueva sensibilidad entiende la vida como creación, no como adaptación utilitaria: “nuestra vida se convierte en una cosa que podemos hacer nosotros del mismo modo que se hace una torre o un verso” (1912, VII, 310). El énfasis en la dimensión creativa de la vida vuelve a remitir a Nietzsche que ya había sido un resuelto crítico de Darwin en este aspecto. Y no menos nietzscheana es la exigencia de fundar los valores morales en la creatividad del sujeto: “Los valores morales y estéticos necesitan para existir ser creados por el sujeto” (1912, VII, 315). Por lo demás, Ortega indica, muy oportunamente, que, en medio de la tendencia generalizada del siglo XIX a valorar los rasgos adaptativos y utilitarios de la vida, hubo una importante excepción, que sería un decisivo precedente para la nueva sensibilidad: “Fue preciso que prorrumiera en grandes gritos casi inarticulados el barroquista máximo Federico Nietzsche, recordando que la vida es aumento y futurición, que vivir es ímpetu de vivir más, pleonexia, superación. Su “voluntad de poderío” acaso tenga puntos de contacto con esa voluntad del barroco que aquí se describe” (1912, VII, 316). El problema, indica Ortega a renglón seguido, es que la “voluntad de poder” de Nietzsche está mezclada con “muchas cosas insoportables”, de manera que la cuestión queda zanjada de un modo decepcionante para el lector que esperara una exposición más precisa de las diferencias entre uno y otro planteamiento: “más vale no entrar en la comparación de ambas expresiones” (1912, VII, 316).

En cualquier caso, parece claro que Ortega, al considerar a Nietzsche como “barroquista máximo”, reconocía en su obra una importante referencia a la nueva época “pospositivista” y “posdarwiniana”. Y al establecer la semejanza entre voluntad de poder y voluntad del barroco se percataba, por un lado, de la dimensión de creatividad presente en el concepto nietzscheano de poder y, por otro, de manera complementaria, de la dimensión de poder presente en la creatividad humana. Este último aspecto quedaba reflejado con claridad cuando, al insistir en la importancia de la acción del sujeto para la voluntad del barroco, Ortega advierte que en la nueva actitud se trata de “superar las cosas” a través del dinamismo y del movimiento, “pero esto sólo se

consigue dominándolas” (1912, VII, 314). La voluntad de poder, expresada en la creatividad del artista barroco, no se limita a adaptar la mirada al objeto, como ocurría en el “Quattrocento”, sino que aspira a introducir el dinamismo vital en la cosa gracias al dominio.

Junto al dinamismo y la creatividad, un tercer rasgo de la voluntad del barroco relevante para la ética es el individualismo. Al igual que Nietzsche, Ortega empieza por criticar dos de los “principios motores” del siglo XIX: la “tosca emoción democrática” y el socialismo (1912, VII, 308). En general, el siglo XIX aparece a los ojos de Ortega como una época unilateralmente preocupada por lo social, que no ha tenido en cuenta al individuo. De ahí que su defensa del individualismo nada tenga que ver con la propia del individualismo decimonónico. En *Meditaciones del Quijote* había advertido Ortega que el “individualismo” del siglo XIX era, paradójicamente, una doctrina social, política, que, lejos de afirmar de manera enfática al individuo, se limitaba a pedir que no se le aniquilara (1914, I, 755). El individuo reivindicado por Ortega no era, pues, el anónimo portador de derechos, propio del liberalismo e igual al resto de los individuos, átomos sociales. Se trata de otra concepción de la individualidad, que vuelve a evidenciar su fuente cuando caracteriza al individuo como “poder creador de diferencias” (1912, VII, 317). La afirmación de la diferencia, frente a las pretensiones universalistas de las teorías morales y sociales del siglo XIX, es lo que constituye al individuo tanto en el caso de Ortega como en el de Nietzsche.

Así, pues, dinamismo, creatividad e individualismo constituyen la base de la propuesta ética de Ortega en *La voluntad del Barroco*. Son cualidades que permitirían hablar de un “regreso de los héroes” tras la crisis de la voluntad heroica propia del siglo XIX, fundada en el positivismo y el darwinismo y expresada en la novela realista francesa. “Barroco” era, en realidad, un término antiguo que servía para dar nombre a una época nueva, todavía no cumplida, sólo presentida, por Ortega hacia 1914. Una época en la que la deriva nihilista de la modernidad podía ser rectificada desde una concepción vitalista de la cultura, que implicaba la propuesta de una ética lúdica. Tanto en el diagnóstico del tiempo histórico como en la consideración sobre los valores, Ortega debía mucho a las ideas de Nietzsche.

4. *Un Hércules débil: el nietzscheísmo insuficiente de Baroja.*

“Baroja es el Hércules débil, una cosa muy melancólica”

(1912, VI, 289)

Es indudable que Ortega concedió gran importancia al análisis de la obra de Baroja en sus proyectos de *Meditaciones*. Su confrontación con Baroja es complementaria de la mantenida con Unamuno. Remiten ambas, de manera distinta, a una misma sensibilidad, que Ortega se propone, a la vez, criticar y asimilar. Al estudiar la relación entre Baroja y Ortega, los intérpretes se han centrado por lo general en las cuestiones estéticas sobre la técnica de la novela, presentes en escritos de los años 20 de ambos autores²⁷. Desde el punto de vista de este trabajo, sin embargo, lo relevante es el significado de la obra de Baroja en la trama tanto textual como filosófica que Ortega establece entre diagnóstico de la época, crisis de la novela y ética del héroe. Es en este contexto también donde adquiere significado la referencia a Nietzsche.

Ortega comenzó a escribir en 1912 un largo ensayo titulado “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa”. El ensayo tomaba como punto de partido una reflexión crítica sobre *El árbol de la ciencia*, publicado por Baroja en 1911. Luego se prolongaba en el texto que figuraría en *Meditaciones del Quijote* como “Meditación Primera: Breve tratado de la novela” —que Ortega había titulado, en principio, “La agonía de la novela”— y culminaba con el texto, no publicado hasta 1981, *La voluntad del Barroco*, analizado en el apartado anterior de este trabajo²⁸. En el prólogo “Lector...” con el que inicia *Meditaciones del Quijote*, Ortega se refiere a un ensayo sobre Baroja en el que se reflexionaría sobre “la felicidad” y “la acción” (1914, I, 759) y que formaría parte de futuras “Meditaciones”. Sólo en 1916, dentro del primer volumen de *El Espectador*, aparece publicado el ensayo “Ideas sobre Pío Baroja”, centrado en la saga de Aviraneta y no en *El árbol de la ciencia*, como lo escrito en 1912. En la tercera edición de ese primer volumen de *El Espectador*, que data de 1928, se publicó la parte final del manuscrito “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa”, como complemento al ensayo

²⁷ Tal es el caso de los trabajos Francisco La Rubia (1996) y Rafael García Alonso (2006). García Alonso indica que Baroja interesa a Ortega en sus vertientes ciudadana (síntoma de la época) y artística (novelística), pero dedica la mayor parte de su artículo a la segunda de estas vertientes. Un enfoque más filosófico en el estudio de la relación entre Ortega y Baroja puede verse en el libro de José Luis Molinuevo (1984: 103 ss.). Jordi Gracia (2014: 156) apunta que “Ortega va tan dopado de Nietzsche como Baroja” y que, en realidad, Baroja sería “la versión más atrevida y desacomplejada de Ortega”.

²⁸ Sobre la conexión entre todos estos textos, véase el cuadro de la página 15.

de 1916. Por fin, en 1960, fallecido ya Ortega, “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa” fue publicado íntegramente.

Los dos ensayos sobre Baroja presentan, pues, una indudable continuidad y contribuyen a configurar de manera decisiva, con independencia de sus fechas de publicación, lo que se ha venido llamando en este capítulo “nivel de 1914”²⁹.

4.2. Baroja interesa a Ortega como síntoma de su presente. En su obra puede encontrarse “el logaritmo de nuestra época” (1912, VII, 289). El pensamiento de Baroja es la expresión de un peculiar nihilismo, muy vinculado a Nietzsche y caracterizado por tres rasgos: el cinismo, el vitalismo y el activismo. Ortega ve en él, desde luego, una manifestación muy significativa del modernismo español y sus limitaciones, pero también de una crisis más general de la modernidad europea, a la que el propio Ortega pretende responder.

El punto de partida de la reflexión de Ortega en “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa” es el enigmático final de *El árbol de la ciencia*, en el que Baroja dice de su protagonista, Andrés Hurtado, que tenía algo de precursor. Ortega se plantea en qué sentido Hurtado y, sobre todo, Baroja podían ser considerados “precursores”. Un precursor, indica Ortega con rigor etimológico, es alguien que “no llega al lugar hacia donde corre” (1912, VII, 283). Ahora bien, el precursor no es reconocido como tal sólo por esta insuficiencia. En él –en este caso, en Baroja- lo correcto es el punto de partida, el inicio de un trayecto, que, además, presenta la peculiaridad de haber sido emprendido con anterioridad cronológica. Baroja inicia, pues, una tendencia que no culmina y que, por ello, ha de ser proseguida en el presente.

Como precursor de una nueva sensibilidad, Baroja adopta una actitud crítica ante su época. Esa época criticada por Baroja es el siglo XIX, que se caracteriza, según Ortega, por la hipocresía de su régimen moral, basado en un error de perspectiva. El error ha consistido en dar mayor valor moral a lo que está más alejado de “nuestros nervios”, de manera que se ha acabado por construir una cultura basada en ideales objetivamente verdaderos pero subjetivamente falsos (cf. 1916, II, 229). No ha de extrañar, pues, concluye Ortega, que los pensadores más apreciados por Baroja sean aquellos que en el siglo XIX se opusieron a los valores propios de la época: Stendhal y

²⁹ Noé Massó (2006: 287 s.) ha indicado con acierto que la reflexión sobre Baroja pudo ser en un principio el argumento central del primer libro de Ortega, pero que el tema de la novela, iniciado a propósito de Baroja, acabó desembocando en Cervantes, y que la polémica –implícita- con Unamuno llevaría a Ortega a centrarse finalmente en el *Quijote*.

Nietzsche, que seduce por su invitación a “una danza en honor de la vida y de cada instante de la vida” (1916, II, 230).

Una cultura objetivamente verdadera pero subjetivamente falsa es una cultura de la farsa, de la discrepancia entre la interioridad y la exterioridad (cf. 1912, VII, 290). Baroja caracteriza constantemente la cultura española de su época como farsa y la critica, según Ortega, desde una “metafísica del cinismo” (1912, VII, 290), cuyo principio fundamental identifica “ser” con “ser sincero” (cf. 1916, II, 226). El cinismo de Baroja, rebelde con las convenciones sociales establecidas, culmina en una propuesta de demolición de la sociedad (cf. 1912, VII, 253 s.).

La destrucción cínica de la sociedad tiene, sin embargo, una contrapartida positiva en el pensamiento de Baroja. De manera indirecta y muy tenue, en la obra barojiana se expresaría un anhelo de formas más complicadas y múltiples de existencia que las propias del encorsetado siglo XIX. Se trataría de “suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo, el elemento más sutil y expansivo: su majestad la Vida” (1912, VII, 257). El cinismo, que corroe la sociedad y la cultura establecidas, debería dar paso, pues, a la afirmación de la vida reprimida por ellas.

La afirmación de la vida es entendida por Baroja como afirmación de la acción. Baroja comparte una “corriente subterránea” de sentimiento que le lleva a valorar la palabra “acción” tanto como Stendhal la palabra “passion” o Nietzsche la palabra “Macht”. Los tres coinciden en su apología del “activismo”, una tendencia caracterizada por preferir que la vida grave sobre la pasión y la voluntad, que sobre el intelecto y la contemplación. Para ellos, el intelectualismo ha olvidado que el pensamiento no nace de sí mismo sino de una potencia preintelectual (cf. 1916, II, 231).

Ahora bien, el activismo de Baroja presenta peculiaridades propias que implican una doble reducción sobre el concepto de acción. En virtud de ella, la acción es reducida a aventura y la aventura a vagabundeo. Lo que distingue al aventurero de otros tipos de activista es que no cree en nada (cf. 1916, II, 232). Representa, pues, un incremento de nihilismo en relación con la posición ya de por sí nihilista del activista en cuanto tal, que había prescindido del intelecto a favor de la voluntad y la pasión. No obstante, en Baroja, no hay tampoco propiamente una ética ni una estética del aventurero. Sus presuntos aventureros acaban por ser, en realidad, vagabundos, pues “la aventura supone unidad de los momentos dramáticos” (1916, II, 237) indica Ortega, fiel, una vez más, a Simmel. En la aventura hay, por lo tanto, una propuesta de unidad del sujeto y su acción que no hay en el vagabundeo. La figura del vagabundo representa la disolución

de la subjetividad. Se trata, pues, de una figura eminentemente nietzscheana, tal como descubrirían más los lectores de Nietzsche de los años 60 del siglo XX que el propio Ortega.

El vínculo de la figura del vagabundo con la filosofía de Nietzsche viene dado no sólo por su conexión con la experiencia histórica del nihilismo sino por su conexión, advertida por el propio Ortega, con el concepto de vida. Entre los vagabundos de Baroja podrá advertir el lector “el paso veloz de la vida misma” (1916, II, 236) y es la apertura a la vida lo que explica la “porosidad” característica de las obras de Baroja que son más “libros de viajes” que novelas.

En buena medida, la conclusión de Ortega sobre Baroja es el reverso de su conclusión sobre Flaubert en *Meditaciones del Quijote*. Ambos autores, tan distintos entre sí y en la valoración de Ortega, aparecen vinculados por su común pertenencia a la crisis nihilista del sujeto visible en la narrativa occidental desde mediados del siglo XIX. Ahora bien, el nihilismo presenta distintas estructuras en Flaubert y en Baroja y esa diferencia es lo que hace de Bouvard y Pécuchet “enterradores” y de Andrés Hurtado “precursor”. En Flaubert, el nihilismo opera como la experiencia que hace que la “caída trágica” del héroe sea mínima porque el héroe ya no tiene grandes ideales (“quijotescos”) desde los que caer. En Baroja, el héroe es disuelto en el vagabundo, pero es la vida el principio que ha llevado a cabo la disolución del héroe moderno. Se ha perdido el héroe “idealista” de la modernidad, pero se ha descubierto un nuevo principio, la vida, desde el que serán posibles otros héroes. Y en ese punto de vista se va a instalar, tanto ética como estéticamente Ortega.

4.3. La secuencia cinismo-vitalismo-activismo puede ser caracterizada en términos de nihilismo, aunque Ortega no utilice la expresión. La secuencia es nihilista porque tiene un carácter unilateralmente negativo. Es importante subrayar que Ortega considera esta negatividad insuficiente, pero también necesaria. Ortega no es un cínico, pero reconoce que España necesitaba una época de cinismo como la propuesta por Baroja, pues el cinismo es justificable como acto de negación de determinadas formas de cultura caducas, aunque no lo es si pretende perdurar (1912, VII, 292). Incluso la demolición barojiana de la sociedad le parece a Ortega en parte aceptable. Está en contra, sin embargo, de que la demolición le resulte a Baroja “divertida”, un rasgo que vuelve a evocar determinados planteamientos nietzscheanos de nihilismo lúdico. Al divertirse con la destrucción, Baroja no se preocupa por perfeccionar la sociedad. Para

Ortega, sin embargo, la crítica de la sociedad sólo ha de ser el primer paso para su reforma: se trata de “procurar romper su realidad para hacer posible su perfección” (1912, II, 254).

De manera similar al cinismo, la limitación del activismo consiste en su unilateralidad. La acción es una importante dimensión de la vida, pero no puede erigirse en la totalidad de la vida. La acción es definida por Ortega como “la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad” (1916, II, 231). La acción afecta, pues, a la totalidad de la vida, pero sólo en determinados momentos. Para que en la vida haya momentos de acción tiene que haber otros en los que no la haya y que, sin embargo, son también sustantivamente vida. Por eso Baroja se equivoca al afirmar que el ideal del hombre sano y fuerte es la acción. La acción por la acción, la acción del “activista” es en realidad el ideal del hombre débil, a quien le cuesta actuar. El hombre sano y fuerte actúa por una idea (1916, II, 232) y para perfilar las ideas es necesaria la contemplación, una dimensión tan inherente a la vida como la propia acción. La tendencia a la contemplación es la que distingue la moral del espectador de la del activista (1916, II, 238). Ahora bien, el propio Ortega reconoce que entre ambas morales hay importantes coincidencias. La relación que existe entre ellas no es la de la mera oposición sino más bien la de una prosecución. Sobre las insuficiencias de la moral del activista se elabora la del espectador, que, sin embargo, no aspira, sin más, a eliminarla. Contemplación ya no puede significar contemplación intelectualista, sino contemplación dirigida a la acción

El vagabundo es, pues, un héroe insuficiente. Carente de la adecuada dimensión contemplativa, que, desde el punto de vista de Ortega, sólo puede proporcionar la razón, no vaga por motivos externos sino por genialidad (1912, II, 261). Es decir, es creativo en su errancia y su viaje no se circunscribe a itinerarios previstos. Según Ortega, “Tiene el alma dinámica de una flecha que en el aire hubiera olvidado su blanco” (1912, II, 261). No por azar, el vagabundo es comparado con Don Juan, que representará en la filosofía orteguiana de los años 20, la figura del “héroe sin finalidad”. Esa falta de finalidad separa al héroe barojiano del modelo de Ortega y lo acerca, una vez más, a Nietzsche. Pero el nietzscheísmo de Baroja es insuficiente en la medida en que no responde de manera satisfactoria a las exigencias de una voluntad fuerte. Andrés Hurtado, carece de la musculatura suficiente para crear un nuevo mundo y se convierte en un Robinsón (1912, VII, 288), un individuo aislado que vive sólo de su insobornable fondo de sinceridad. Muy nietzscheanamente, Ortega propone una hermenéutica de la

sospecha: Baroja sería, en el fondo, un Hércules débil. Su ferocidad ideológica ocultaría sus miedos.

Aplicado también a Baroja, el “nivel de 1914” se propone reflexionar, una vez más y como Ortega seguirá haciendo hasta el final de su trayectoria, sobre la relación entre razón y vida. En la medida en que los “activistas”, como Stendhal, Nietzsche y el propio Baroja, supieron criticar una cultura racionalista que se había alejado de la vida, su legado era un punto de partida ineludible para Ortega. Pero la deficiencia de los activistas residió en que plantearon su crítica de la razón desde una concepción que identificaba vida con voluntad. Ahora bien, la vida no es sólo voluntad, sino que contiene en sí misma la razón que surge de ella. Por eso Baroja, que descubrió la importancia de la vida y su carácter contingente y fugaz, no supo sin embargo interpretar correctamente lo que era la vida. Para representar de manera adecuada la contingencia de la vida, un libro no debe ser él mismo contingente, pues “La teoría *tiene que “entender” lo ininteligible como tal* –decía Hegel” (1916, II, 238). Tanto la tesis como la autoridad citada para defenderla son significativas. Sólo desde la razón puede comprenderse la vida a sí misma. En la medida en que descubrió y reivindicó la vida pero no la razón inherente a ella fue Baroja sólo, pero también nada menos que, un precursor.

5. *Nietzsche en la construcción de la razón vital como razón “post-modernista”.*

“Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* (...) No sólo soportar lo necesario, y aún menos disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino *amarlo*...”

(EH, “Por qué soy tan inteligente”, 10; SW, 6: 297)

5.1. El “nivel de 1914” constituye una importante inflexión en la trayectoria intelectual de Ortega. Por una parte, culmina su evolución anterior; por otra, establece un punto de partida firme, que se mantendrá en los años siguientes. Tanto desde el punto de vista de la filosofía del propio Ortega, como desde el de la influencia de Nietzsche, lo decisivo en el “nivel de 1914” es la solución al dilema planteado por la oposición entre razón y vida. Los modernistas españoles, siguiendo en mayor o menor medida a Nietzsche, habían criticado la expresión positivista de la razón moderna desde la vida, no comprendida por la razón y reprimida por ella. Durante los años que van de

1902 a 1914, la actitud de Ortega ante esta “crítica modernista de la razón” puede interpretarse como un proceso dialéctico en el que cabría distinguir tres momentos: uno de afirmación, otro de negación y un tercero de integración o asimilación de lo negado.

El primer momento, de afirmación, se extiende desde los primeros escritos de 1902 hasta los primeros viajes a Alemania. En ese tiempo, Ortega acepta en lo fundamental la concepción modernista del mundo y los elementos nietzscheanos presentes en ella. Advierte también los aspectos problemáticos del modernismo y sus insuficiencias filosóficas. Por ello, tras la experiencia alemana de 1905-1907, adopta una actitud crítica, negativa, ante el modernismo español. Se trata del momento de “antítesis”, en el que Ortega propone un decidido racionalismo neokantiano como alternativa al vitalismo modernista de sus primeros años. De la crítica de la razón desde la vida se ha pasado a la crítica de la vida desde la razón. El distanciamiento de Nietzsche y su interpretación en clave neokantiana se entienden en este contexto.

Tras su estancia de 1911 en Marburgo, Ortega detecta las insuficiencias de su propio neokantismo, que le resulta una “filosofía del entendimiento abstracto”, por utilizar la expresión de Hegel referida a Kant. Es necesario integrar en una nueva síntesis los conceptos de razón –afirmado de manera unilateral en la etapa neokantiana– y vida –negado en esa etapa y recuperado ahora críticamente–. Esta reconciliación es guiada en buena medida por la fenomenología y en ella son decisivos los diálogos críticos con Scheler y Simmel. Tanto Scheler como Simmel hacen posible una cierta “urbanización” de Nietzsche, siempre que este término no se entienda como una mera asimilación sin más del legado nietzscheano al lenguaje de los dos pensadores alemanes. Se trata más bien de que Scheler y Simmel ofrecen la posibilidad de dialogar desde perspectivas racionalistas (fenomenología y neokantismo) con un pensamiento como el de Nietzsche que plantea a su vez exigencias propias para la elaboración de un nuevo concepto de razón. Nietzsche es también asimilado en la nueva “síntesis” orteguiana como componente del modernismo español y su “momento de verdad” que no puede ser sin más negado como ocurrió en los años del neokantismo estricto.

Nietzsche forma parte, pues, tanto de la tradición heredada, asimilada y superada del modernismo como del diagnóstico que da lugar al nuevo planteamiento. En ese diagnóstico es fundamental pensar el lugar del héroe en el contexto del nihilismo. El héroe de Unamuno es un “héroe de la hazaña”, que pelea quijotesca contra la nada. El héroe de Baroja es un “héroe del vagabundeo”, que se disuelve en la nada. Ortega aspira, sin embargo, a construir una nueva racionalidad desde la nada. Unamuno

propone una restauración cristiana del sentido inviable tras la experiencia histórica de la modernidad. Baroja propone la instalación en la falta de sentido. Sólo Ortega propone un nuevo modelo de sentido que, en cualquier caso, habrá de tener el carácter de “logos”, de “ratio”. De manera que sólo Ortega “supera” el nihilismo y en este contexto el concepto de superación tiene un sentido hegeliano: se va más allá de algo tras aceptar su momento de verdad. El Nietzsche del 98 es un Nietzsche insuficiente, pero Nietzsche sigue siendo un nivel desde el que hay construir la nueva racionalidad.

5.2. En este “estado naciente” de 1914, la razón vital orteguiana ha de ser caracterizada como una razón “postnihilista” y “postmodernista”. Una razón postnihilista no es nihilista pero tiene en cuenta la experiencia del nihilismo. El nihilismo, caracterizado por Ortega en su escrito de 1916 sobre Baroja como “activismo”, es un momento necesario en el proceso que conduce del racionalismo ilustrado y positivista al nuevo racionalismo que Ortega pretende formular. El significado histórico del nihilismo radica en evidenciar las insuficiencias de un racionalismo intelectualista que no ha tenido en cuenta las dimensiones de vida, deseo y felicidad, tan importantes para la sociedad y el ser humano. El defecto del nihilismo y el activismo es que se han instalado en su negación de la razón como en una posición definitiva. Desde la perspectiva de Ortega es preciso tomar ese momento negativo como un punto de partida para la constitución de la nueva racionalidad.

La razón orteguiana es, además, una razón “postmodernista”. “Postmodernista” no significa posmoderna: se trata de elaborar un pensamiento crítico con la modernidad pero en ningún caso destructor de la razón. La razón orteguiana es “postmodernista” en la medida en que se propone superar las deficiencias teóricas del modernismo. En su momento se indicó que Ortega pretendió elevar a concepto la visión modernista del mundo. Pero lo cierto es que la tarea de racionalizar el modernismo implicaba su destrucción tras su asimilación. Mainer (1987: 204 s.) situó el final del modernismo en 1914. En el caso de Ortega, y a pesar de sus propias teorías, ese final no era una cuestión meramente generacional. Se trataba además de una ampliación de recursos expresivos, que mantenía una cierta fidelidad al punto de partida. Se trataba de la ampliación del lenguaje literario con el lenguaje filosófico. La ampliación evidenciaba, sin duda, la voluntad por parte de Ortega de “fundar” una filosofía española –tal vez “la” filosofía española-. Pero también ponía de manifiesto que Ortega, a diferencia de otros presuntos “fundadores” como los krausistas, era consciente de que el nuevo

lenguaje filosófico sería más eficiente y significativo si se instalaba en una poderosa tradición literaria.

En *Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa*, Ortega caracterizó el modernismo como el balbuceo de un nuevo lenguaje. Se refirió también al enojo que producía la lectura de la literatura española escrita entre los siglos XVII y XIX porque era una literatura afectada. Al leer ciertas obras del siglo XVI, en cambio, se salía a “campo libre” y con el *Cantar del Cid* se aprecian los “méritos del balbucir” (1912, VII, 272 s). El balbuceo remite a la vida, ocultada e irreconocible en los lenguajes “afectados”. El balbuceo literario de los modernistas tenía que dar paso al lenguaje filosófico de Ortega, pero al tiempo tenía también que sobrevivir en él, del mismo modo que el balbuceo del *Cantar del Cid* pervivía en el lenguaje de plenitud del Renacimiento español. Ortega establecía un paralelismo, no por implícito menos intencionado, entre los dos procesos históricos. Y lo confirmaba al caracterizar sus *Meditaciones del Quijote* como “salvaciones” al estilo de los humanistas españoles del siglo XVI.

El lenguaje filosófico permitía resolver una deficiencia estructural del modernismo español. Los modernistas pretendían exponer en términos literarios problemas que requerían un tratamiento filosófico. Todos ellos podían recibir la misma crítica que Ortega dirigía a Baroja cuando lo caracterizaba como “metafísico sin metafísica” (1912, VII, 276). Si la gran aportación de los modernistas, muy determinada por su lectura de Nietzsche, había consistido en situar la vida individual en un primer plano, Ortega aportaba la posibilidad de analizar la vida desde la razón, sin por ello deformarla ni reprimirla.

5.3. Ortega indicó el estilo de su nuevo racionalismo cuando caracterizó las *Meditaciones del Quijote* como “ensayos de amor intelectual” (1914, I, 747). El término remitía en su literalidad a Spinoza. En el panteísmo de Spinoza, el amor intelectual a Dios implicaba una afirmación de la realidad inmanente, que Ortega y Nietzsche compartían con el autor de la *Ética*. Pero en Ortega, el concepto de amor intelectual presentaba caracteres propios, que remitían a la fenomenología. Los ensayos de amor intelectual podían haber sido llamados también, según Ortega, “salvaciones” y salvar un hecho consiste en “llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (1914, I, 747). La teoría del cumplimiento significativo, expuesta por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, estaba así en la base del concepto orteguiano de salvación.

Desde las influyentes interpretaciones de Deleuze (1962 y 1968), la crítica no ha dejado de insistir en los importantes paralelismos entre Spinoza y Nietzsche, articulados en torno al concepto de poder. Las semejanzas tienen que ser, sin embargo, convenientemente delimitadas. La actitud de afirmación de lo real, que Spinoza y Ortega denominaron “amor intelectual”, fue caracterizada por el Nietzsche tardío con el término más clásico de “amor fati”, en textos como el que abre este apartado. Como en Ortega, en Nietzsche, el amor a lo real y el descubrimiento de una nueva razón remiten a una crítica de las insuficiencias del idealismo. En el caso de Nietzsche, donde se entrelazan reflexión biográfica y análisis histórico, el idealismo es caracterizado como enfermedad: una enfermedad superada por el propio Nietzsche con la ayuda de una nueva razón y una enfermedad que tendrá que superar la cultura occidental. La mirada retrospectiva de *Ecce Homo* es, como tantas otras veces, elocuente: “Cuando me encontraba casi al final comencé a reflexionar, por el hecho de encontrarme así, sobre esta radical sinrazón de mi vida –el “idealismo”. La enfermedad fue lo que me condujo a la razón” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 2; SW, 6: 283).

Ahora bien, el “amor fati”, el amor que no sólo soporta lo necesario sino que lo ama, no es el amor intelectual de Spinoza ni el de Ortega. Es precisamente el concepto de amor intelectual uno de los que más aleja a Nietzsche de Spinoza, al menos en la percepción del primero. Un fragmento de *La gaya ciencia*, titulado significativamente “Por qué no somos idealistas”, establece la conexión entre el amor intelectual de Spinoza y el idealismo que se pretende superar: “Esos antiguos filósofos eran hombres sin corazón: filosofar siempre ha sido una especie de vampirismo ¿No percibís en tales figuras, aun en la de Spinoza, algo hondamente enigmático e inquietante? ¿No os percatáis del espectáculo que ahí tiene lugar, del progresivo *empalidecimiento* –de la desensualización interpretada en un sentido cada vez más idealista? ¿No adivináis en el fondo alguna sanguijuela largamente oculta que empieza por los sentidos y termina por quedarse en hueso y repiqueteo? –es decir, en categorías, fórmulas, *palabras* (pues, perdónese, pero lo que ha *quedado* de Spinoza, *amor intellectuallis Dei*, ¿qué es *amor*, qué *deus*, si les falta cada gota de sangre?...)” (GC, 372; SW, 3: 624). En buena medida, el *amor fati* de Nietzsche es amor a lo real incluso en la medida en que lo real no puede ser racionalizado. En ello se diferencia tanto del amor intelectual “geométrico” de Spinoza como del amor intelectual “fenomenológico” de Ortega. Está claro que, en el caso de Spinoza, Nietzsche entendió la “intelectualización” del amor como una desvitalización “vampirizante”. Ello explica también que interpretara el

“conatus” del “físico Spinoza” como una expresión del “instinto de conservación” insuficiente desde la perspectiva de la voluntad de poder (GC, 349; SW, 3: 585) y que considerara el pensamiento de Spinoza en su conjunto como una forma más del nihilismo, determinada por “un juicio fundamental de carácter moral”, como los propios de las filosofías de Kant, Hegel, Schopenhauer o Platón (FP 1886-87, 5 [50]; SW, 12: 203). A través del amor intelectual, también en Spinoza la moral se alzaba contra la vida.

Ortega se propuso evitar el carácter “vampirizante” del racionalismo de Spinoza sin incurrir en la quiebra de cualquier racionalidad que para él suponía la aceptación sin más del programa nietzscheano. La fenomenología, como “logos” que permitía interpretar las cosas particulares y redimirlas en su sentido, era el instrumento con el que recuperaba una razón ya muy distinta a la razón geométrica de Spinoza, caracterizada por Ortega en años posteriores como razón pura o físico-matemática. La razón fenomenológica venía en socorro del “volatinero”, del hombre falto de sentido que el nihilismo del siglo XIX había dejado en herencia al siglo XX. La fenomenología proporcionaba a Ortega los conceptos de verdad y sentido, que “salvaban” –también en el sentido orteguiano del término– al volatinero de su incierto destino de discípulo de Zaratustra.

CAPÍTULO III: NIETZSCHE Y LA CRISIS DE LA CULTURA OCCIDENTAL (1916-1929)

Una semana después de la publicación de *Meditaciones del Quijote* estalla la I Guerra Mundial (1914-1918). El acontecimiento tendrá consecuencias decisivas para la cultura europea en general y también, como es lógico, para la obra de Ortega. No puede hablarse, sin embargo, con rigor, de una “ruptura epistemológica” entre el planteamiento de Ortega en *Meditaciones del Quijote* y el que va a desarrollar a partir de la contienda y durante buena parte de los años 20. El enfoque fundamental de crítica del racionalismo desde una propuesta de fundar la razón y la cultura en la vida se mantiene. No obstante, los horizontes se amplían en un contexto en el que la Gran Guerra y sus repercusiones son interpretadas en términos de una crisis radical de la cultura occidental.

El capítulo anterior de este estudio caracterizó el modelo orteguiano de razón de 1914 como una razón “post-nihilista”. Ahora bien, el nihilismo, que en el “nivel de 1914” era entendido como un proceso cultural de significado sobre todo “filosófico” e “intelectual”, alcanza, a partir de 1918, la condición de una experiencia histórica más inmediata, con repercusiones políticas y sociales más directas. La “Gran Guerra” supone la liquidación del orden propio del final del siglo XIX –que podría caracterizarse como “orden victoriano-bismarckiano”- sin que en los años inmediatamente posteriores apareciera un orden alternativo. Sólo una guerra aún más atroz acabaría por generar un nuevo orden, el orden “americano-soviético”, que perduraría hasta finales del siglo XX.

Esta peculiar falta de orden –o al menos su percepción como tal por parte de escritores, pensadores o artistas- está en la base de lo que podría caracterizarse como “nihilismo de entreguerras”. La destrucción del orden antiguo ha dado carta de naturaleza a la idea de que cualquier orden es posible. Es una idea, a la vez, inquietante, liberadora y peligrosa, que constituye el trasfondo de fenómenos tan diversos como las convulsiones políticas, las innovaciones estéticas o los violentos avatares económicos. La locura propia de los “locos” años veinte.

En Ortega, como siempre, la circunstancia española se entrelaza con la circunstancia europea. Lo que él llama, desde 1914, “vieja política”, la política de la

Restauración, representa, en buena medida, la variante española de lo que se acaba de denominar “orden antiguo”. En la conferencia “Vieja y nueva política” de 1914 Ortega presenta el programa de la Liga de Educación Política, que pronto dará por fracasada. Durante la guerra, la revista *España*, en la que Ortega colabora al principio junto a otros escritores de su generación como Azaña o Araquistáin, defiende posiciones aliadófilas. Es ésa también la posición de Ortega, aunque mantenida con discreción (en la trinchera enemiga está el país al que debe su formación filosófica).

Un nuevo horizonte parece abrirse en 1917 con la aparición del diario *El Sol* con capital del empresario Nicolás Urgoiti. Ortega colaborará asiduamente en el periódico y entre 1917 y 1920 será el principal inspirador de su línea editorial. Desde *El Sol* Ortega mantiene su actitud de crítica radical a la Restauración como “vieja política”, pero las tensiones con el gobierno le obligan a abandonar su cargo de editorialista en 1920. Experimenta así un nuevo fracaso político que, como ha visto bien Jordi Gracia (2014: 289) alimenta su convicción de que la actividad política es inútil. Refuerza también su aristocratismo político, su autoimagen de intelectual incomprendido tanto por las élites como por las masas y, por todo ello, su convergencia con Nietzsche.

El desengaño político es compensado, sin embargo, por un decidido entusiasmo cultural. En 1916, Ortega publica el primer número de *El Espectador*, una peculiar revista personal que, en sucesivas entregas, contendrá algunos de sus ensayos más representativos de los años 20. También en 1916 realiza su primer viaje a Argentina, tan iniciático, aunque en otro sentido, como los dos anteriores a Alemania. El distanciamiento de la política inmediata le permitirá además concentrarse en su iniciativa cultural más ambiciosa y exitosa: la fundación en 1923 de la *Revista de Occidente*.

Desde un punto de vista intelectual, Ortega vive así unos locos, casi felices, años 20. Escribe sobre la deshumanización del arte, sobre la mujer y el amor –en términos reaccionarios pero entusiastas-, sobre la moral lúdica, sobre conversaciones en el club de golf, etc. No exageraba tanto Cacho Viú (2000: 196) cuando comparaba la Gran Vía madrileña de la época –tertulias orteguianas, cafés literarios, cine y radio incipientes- con el bullicio de Broadway. Al caracterizar a Ortega como “filósofo mondaine” y “Christian Dior de la filosofía” que gobernaba como “Rey Sol” la “casa de modas” que era la *Revista de Occidente*, Vicente Marrero (1961) lo hacía con la peor intención, pero lo cierto es que los mismos términos podían ser reinterpretados como indicadores de una brillante, creativa y muy vital renovación intelectual.

Nietzsche es una referencia fundamental en todos los temas mencionados, como crítico de la modernidad desvitalizada y propulsor de una vida creativa y estimulante. Su presencia es patente también en las principales obras del periodo: algunos ensayos de *El Espectador*, *España invertebrada* (1922), *La deshumanización del arte* (1925) y en especial *El tema de nuestro tiempo* (1923), un libro intensamente nietzscheano en muchos sentidos.

Las cuestiones estéticas o políticas planteadas en *La deshumanización del arte* o *España invertebrada* serán analizadas en otros capítulos¹. Éste se centrará en el tema de la crisis de la cultura occidental, entendida como conflicto entre la vida y la razón y tomará como principal referencia *El tema de nuestro tiempo* y otros escritos afines. Un primer apartado estará dedicado al nuevo contexto interpretativo en el que tiene lugar la recepción orteguiana de Nietzsche durante este periodo y en el que son relevantes las obras de Oswald Spengler y Ernst Bertram. El segundo apartado estudia el problema del conflicto de la vida y la cultura a partir sobre todo de algunos ensayos de *El Espectador* y de *El tema de nuestro tiempo*. Los apartados tercero y cuarto analizan las figuras de Sócrates y Don Juan, a las que Ortega concede una importancia fundamental en *El tema de nuestro tiempo*, pero que desarrolla además en otros escritos de los años 20. El quinto y último apartado estará dedicado a la crítica orteguiana de la razón moderna como instancia que pretende dominar (no meramente conocer) la realidad y a la elaboración de un modelo de razón vital como alternativa a la crisis de la cultura occidental que escinde vida y razón.

1. *El nuevo horizonte interpretativo: Spengler y Bertram en la lectura orteguiana de Nietzsche de los años veinte.*

“Para terminar, no puedo menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas.”

(Oswald Spengler: DO, I, 19).

1.1. Después de 1914 y durante los años 20, Simmel y Scheler se mantienen como importantes referentes de la recepción orteguiana de Nietzsche. El horizonte de recepción que ellos configuran se amplía durante esos años, sin embargo, con obras

¹ Cf. cap. VI: “La dimensión estética” y cap. VIII: “Una política de la vida y del deseo”.

como *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler (1918 y 1922) y *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, de Ernst Bertram (1918). Tanto el libro de Spengler como el de Bertram son libros de posguerra, que, con el decurso de los acontecimientos en los años 20 y 30, acabarán siendo leídos como libros de entreguerras, desde el punto de vista de la Wirkungsgeschichte y de la historia de la recepción. Importa subrayar que el horizonte de recepción de esos libros en Alemania no coincide con el de la trayectoria intelectual de Ortega. En Alemania contribuyeron a la apropiación “völkisch” tanto de Nietzsche como de sus dos autores, apropiación realizada con la clara aquiescencia de Bertram y un desdeñoso distanciamiento aristocrático por parte de Spengler. Ortega estaba interesado en el diagnóstico nietzscheano de la crisis de la cultura occidental, reforzado por la experiencia de la guerra, pero era ajeno a las orientaciones nacionalsocialistas que, implícita o explícitamente, impulsaron los dos pensadores alemanes.

1.2. Más tardía en su comienzo que la de Simmel o Scheler, la recepción de Spengler² resultó ser, sin embargo, un decisivo estímulo para que el pensamiento de Ortega se orientara hacia una reflexión sobre la cultura que nada tenía que ver con el “beato” culturalismo marburgués. En Spengler reaparecen, con sello propio, algunos temas que ya se han observado en Simmel: la relación dialéctica entre cultura y vida; la admiración por Nietzsche y Goethe con inclinación final hacia el último de ellos o la afirmación por parte de Simmel de que en la forma de vida moderna “el momento de la culminación coincide con el inicio de la decadencia (“Herabsinken”)” (GS, 10: 32), tesis que podría resumir la obra más importante de Spengler. Nietzsche y Goethe no son sólo, por lo demás, dos de los autores más apreciados por Simmel y los pensadores a los que, según su propia confesión, más debe Spengler, sino también los máximos protagonistas de *El tema de nuestro tiempo*. Han sido ellos, según Ortega, los descubridores de los valores immanentes a la vida (1923, III, 606) y en ese sentido los máximos precursores

² El grado de influencia de Spengler en la obra de Ortega ha sido discutido por los críticos. Morón Arroyo (1968) consideró que Spengler había sido junto a Cohen, Simmel, Scheler y Heidegger, uno de los cinco grandes influjos que determinaron el pensamiento orteguiano. Muchos años después seguía manteniendo esta posición (cf. Morón Arroyo, 2005). Según Nelson Orringer (1981: 18) importantes aspectos de la teoría orteguiana del estado en *La rebelión de las masas* tenían su origen en Spengler. Cerezo (1984: 16n.) no concedía al influjo de Spengler una relevancia comparable a la de otros pensadores alemanes, pero en un trabajo posterior indicaba que “Ortega conocía el diagnóstico nietzscheano y había explorado sus posiciones últimas en la crítica de Georg Simmel y Oswald Spengler” (Cerezo, 1993: 180). Antonio Regalado (2007: 114) afirma que en los años 20 “Ortega escribe bajo la alargada sombra de la obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente*”.

en la tarea que el mismo Ortega se propone. Este último podría haber suscrito la frase de Spengler: de Goethe es el método, de Nietzsche los problemas. No es de extrañar, pues, que, con motivo de la traducción de *Der Untergang des Abendlandes* al español, Ortega salude esta obra como “la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años” (1923, III, 416).

Ortega hizo traducir *La decadencia de Occidente* al año siguiente de la aparición del segundo tomo en Alemania. La revisión de las tesis de Spengler es perceptible en artículos como “Las ideas de León Frobenius” (1924, III, 655 ss.) o “El sentido histórico” (1924, III, 695 ss.) y, sobre todo, en *Las Atlántidas* (1924, III, 745 ss.). La idea spengleriana de la civilización como degeneración vital de la cultura resulta patente en “Abejaldún nos revela el secreto” (1928, II, 759 ss.). Pero más allá de escritos concretos, la influencia de Spengler se difunde por toda la obra orteguiana de los años veinte y en la necesidad, reconocida por su autor, de elaborar una “meditación de las decadencias” (1926, II, 644).

El primer aspecto de esta influencia que cabe mencionar es el ya citado de la relación cultura-vida. El concepto spengleriano de cultura que en el primer tomo de *La decadencia de Occidente*, publicado en 1918, presentaba un marcado carácter idealista, evoluciona en el segundo tomo (1922) en una dirección decididamente vitalista. En el primer tomo, Spengler había criticado la distinción entre ser y devenir por considerarla inadecuada a la oposición que pretende representar y, siguiendo a Goethe, había establecido una oposición primaria entre el devenir y lo devenido (“Werden” y “Gewordene”; DO, I, 87). A esta sigue una segunda oposición entre alma y mundo, que mantienen entre sí una relación de interioridad y exterioridad, sujeto y objeto, posibilidad y realidad, bien entendido que los dos términos forman siempre una totalidad. Definidos alma y mundo como posibilidad y realidad, la vida es caracterizada como “la forma en la que la posibilidad se realiza” (DO, I, 89). Por fin se distingue entre cultura posible (idea de la existencia) y cultura real (cuerpo de esa idea) (DO, I, 90).

La orientación idealista se muestra en la caracterización originaria de la cultura como *idea* de un *alma* que sólo en un segundo momento es *realizada* en la historia. El alma y el mundo, a su vez, sólo se definen en los términos tradicionales e intelectualizantes de sujeto-objeto, posibilidad-realidad, interior-exterior, en los que no aparecen las condiciones materiales como soporte. Por último, la misma estructura primordial devenir-devenido (devenir como fundamento de lo devenido) presenta, ya en su mera formulación terminológica (no menos hegeliana que goetheana) marcados

rasgos idealistas, acentuados por la afirmación de que el devenir sólo puede “ser sentido en una aprehensión profunda e inefable” (DO, I, 90), que evoca la intuición intelectual poskantiana.

Spengler debió ser consciente de estas ambigüedades y quizá por ello presentó el primer capítulo del segundo tomo de su obra como fragmento de un libro de metafísica en preparación (DO, II, 14n.). En él determina mucho más el concepto de alma, un tanto abstracto, del primer tomo. Ahora la inteligencia está para servir a la vida que es definida en términos biologizantes como *sangre* y *raza*. Hay un momento en el que el pensamiento abstracto, olvidando su origen, pretende dominar la vida, sin embargo, esta tentativa es baldía porque la vida acaba triunfando siempre (cf. DO, II, 23). Spengler culmina además su metafísica con una antropogénesis, en virtud de la cual distingue dos grandes ciclos en la historia del hombre separados por el Neolítico: el perteneciente al hombre primitivo (caracterizado por la dispersión) y el perteneciente al hombre culto (caracterizado por la organización). El tema de las grandes culturas como organismos, ya desarrollado en el primer tomo, adquiere en el segundo su base metafísica. Lo relevante en relación con Ortega es la concepción de la cultura como precipitado de la vida y la posibilidad de contemplar una rebelión del pensamiento contra la vida que, sin embargo, concluye con una némesis final de la vida misma.

El otro gran punto de confluencia entre Ortega y Spengler es la consideración del problema de la decadencia no como una cuestión entre otras sino, formalmente, como el problema filosófico más importante. Según Spengler, la decadencia de Occidente, que examinada como fenómeno histórico no es más que un proceso experimentado ya por otras culturas, constituye a la vez “un tema filosófico que, considerado en todo su peso, implica todos los grandes problemas de la realidad” (DO, I, 26). Y con unas palabras muy similares a las de Ortega apostilla que en la elección de tema hay una rigurosa necesidad, cada época tiene el suyo (DO, I, 460). En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega se había referido también a la necesidad que tiene cada generación de ser fiel a los problemas que su época plantea sin pretender vivir de soluciones pretéritas. Había distinguido el tema de su tiempo (el sometimiento de la razón a la vida) del tema del tiempo de Sócrates (el sometimiento de la vida a la razón) (1923, III, 593). Y aunque no afirmase explícitamente que la decadencia de Occidente era tal tema, su reflexión sobre la crisis de la cultura moderna da a entender con claridad que lo presupone.

Además de estos dos aspectos globales, es significativo apuntar otras dos coincidencias en cuestiones específicas: las relativas al análisis del arte de vanguardia y de la teoría de la relatividad como síntomas culturales. Spengler considera que en “l’art pour l’art” el arte mismo se convierte en deporte (DO, I, 66). Esto quiere decir, para él, que el hombre occidental no puede tener ya una gran pintura ni una gran música (DO, I, 70) pues el surgimiento del arte lúdico y lujoso significa la liquidación de los valores estéticos de Occidente. Análogamente, la teoría de la relatividad es el síntoma científico más claro de la decadencia, pues destruye el concepto de espacio absoluto e infinito, símbolo primigenio del alma fáustica (cf. DO, I, 524). En *La deshumanización del arte* (1925) y en “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (1923), Ortega coincide parcialmente con estas ideas. También para él el arte y la física de la edad moderna deben dejar paso a otras formas de expresión. Pero la diferencia, muy significativa, con Spengler reside en que mientras este ve en el arte por el arte y en la teoría de la relatividad sólo muestras de descomposición cultural, Ortega hace una lectura positiva en la que ambos fenómenos anuncian una sensibilidad alternativa, superadora de las deficiencias modernas.

Este último aspecto enlaza con una de las discrepancias fundamentales entre Ortega y Spengler. En *La rebelión de las masas* polemiza Ortega abiertamente con “la quejumbre de decadencias que lloriquea en las páginas de tantos contemporáneos” (1930, IV, 391). Lo problemático en la idea misma de decadencia es su unilateralidad. Remite a un momento de esplendor en relación con el cual se decae, pero es incapaz de ver las nuevas posibilidades que ofrece el presente. Por ello, no se puede reconocer en su diagnóstico una época como la actual, que “a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía” (1930, IV, 393). *La rebelión de las masas* formulaba explícitamente lo que era una constante implícita en los escritos orteguianos de los años veinte: el carácter ambivalente de la crisis de la modernidad. El final de la modernidad idealista, utópica y ucrónica abría también expectativas para la emancipación de las dimensiones individuales vitales del hombre. Nietzsche decía del hombre que era *Untergang* (ocaso), pero también *Übergang*, tránsito hacia el superhombre (Za, “Prólogo de Zaratustra”, 4; SW, 4: 17). Spengler sólo recogió el primero de estos aspectos en el mismo título de su obra. Ortega demostró ser más nietzscheano y escrutó en el final de una época la posibilidad, siempre problemática, del surgimiento de otra.

Además de esta discrepancia “ideológica”, Ortega mantiene en relación con Spengler una doble y aparentemente paradójica discrepancia “epistemológica”:

Spengler le resulta a la vez a Ortega excesivamente relativista y excesivamente absolutista. En *Las Atlántidas* afirma Ortega que lo que más le separa de Spengler y Frobenius es su “relativismo extemporáneo” (1924, III, 760). Spengler había considerado “mísero” el relativismo de Nietzsche (DO, I, 53) y había intentado bosquejar en su libro “una filosofía afilosófica del futuro” (DO, I, 79). Ortega, sensible tanto a los procesos históricos como a las diferencias culturales, no podía, sin embargo, aceptar la eliminación de todo criterio de verdad. Spengler confundía dos niveles distintos: “El problema histórico de las *culturas* ni resuelve ni siquiera plantea el problema filosófica de la *cultura*” (1924, III, 764). El argumento recuerda la objeción de Husserl a Dilthey en 1911: es preciso distinguir la filosofía en sentido histórico de la filosofía válida³. Y la semejanza no es irrelevante. Indica que, en el ámbito de la diversidad cultural, Ortega también prefiere el perspectivismo fenomenológico al relativismo historicista.

Ahora bien, además de relativismo, Ortega también encuentra en la obra de Spengler un excesivo absolutismo metafísico (1924, III, 764). Spengler había señalado la total autonomía de cada cultura en relación con las demás. No obstante, al pretender descubrir la “protoforma de toda cultura” (DO, I, 151) daba a entender que había una serie de elementos comunes a toda cultura. Ortega consideraba que de esta manera las similitudes entre las culturas se enfatizaban por encima de los elementos específicos (1924, III, 713 s.). Y en nota a pie de página de 1932 a *El tema de nuestro tiempo* señalaba la causa de la deficiencia: el problema de la morfología spengleriana como método radica en que se apoya en una comparación de formas culturales, mientras que el análisis de una cultura ha de hacerse desde el interior de la vida que la sustenta (cf., III, 569n.). Como señalaba agudamente Adorno (1955: 22), en Spengler, lo particular y lo especial están sometidos a la perspectiva esquemática de la morfología, de forma que “el pensamiento fisiognómico está atado al carácter total de sus categorías”. Bajo su aparente aspecto nihilista, *La decadencia de Occidente* vuelve a mostrar importantes elementos hegelianos.

Nietzsche, por lo demás, está presente en la misma médula de *La decadencia de Occidente*. No se olvide que el título original en alemán de la obra es *Der Untergang des Abendlandes*. Y el término *Untergang*, vertido por el muy orteguiano Manuel García Morente por “decadencia” en su traducción para la muy orteguiana colección

³ Cf. E. Husserl: *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 4ª ed., 1981, p. 89.

“Biblioteca de Ideas del siglo XX”, de la editorial Calpe, está indudablemente vinculado a la tónica del *Zarathustra*. Ya hubo oportunidad más arriba de referirse a la caracterización nietzscheana del hombre como *Untergang* (mejor traducido como “ocaso” que como la más elegante pero menos fiel “decadencia” orteguiana) y *Übergang*. Igualmente reveladora es la confesión del último Nietzsche de que el problema que más profundamente le ha ocupado es el de la “décadence”, en francés en el texto y equiparado en esa ocasión al alemán “Niedergang” (CW, “Prólogo”; SW, 6: 11). No obstante, Spengler y Nietzsche difieren, como ya se apuntó en referencia a Ortega, en que para el primero la decadencia es un hecho estrictamente negativo. Spengler considera insostenible la hipótesis del superhombre (DO, I, 455) y con ello elimina la posibilidad de una salida positiva al nihilismo. Su concepto mismo de nihilismo es ya sustancialmente distinto al de Nietzsche. Para Spengler, el nihilismo no es un fenómeno exclusivo de la cultura occidental sino propio de toda cultura. El nihilismo no es un problema político, económico o religioso sino “la esencia de un alma que ya ha realizado todas sus posibilidades” (DO, I, 441). El planteamiento de Spengler vuelve a ser en este aspecto más cercano al de Hegel que al de Nietzsche. El primero de ellos había hecho coincidir la muerte de Dios con la realización de la sustancia como sujeto y la superación de la escisión entre la conciencia finita y la infinita. De manera similar a Hegel –aunque este nunca podría ser caracterizado adecuadamente como nihilista–, Spengler entiende el nihilismo como la plena realización de la idea. No se trata de un proceso de subversión moral, como en Nietzsche, sino simplemente del desarrollo lógico del espíritu.

Junto al “Untergang” es decisiva en la configuración de *La decadencia de Occidente* la idea nietzscheana de “Wille zur Macht”. Spengler concibe formalmente la vida como “voluntad de poder”, diferenciándose de otros autores aquí revisados como Simmel. La voluntad de poder es, al igual que Nietzsche, la instancia fundamental en la que se apoyan las manifestaciones culturales más elevadas. La matemática occidental, por ejemplo, no sería explicable sin la relación de dominio que el hombre fáustico mantiene con la naturaleza (DO, I, 129). La actividad económica es también un signo de la voluntad de poder (DO, I, 550). Y desde esta perspectiva que identifica vida y poder puede afirmarse que “toda la vida es política, en el menor rango instintivo, como en la médula interna” (DO, II, 511).

Un tercer concepto nietzscheano fundamental para entender *La decadencia de Occidente* es el de transvaloración (“Umwertung”). Spengler lo utiliza a menudo, pero

lo que hace de él un concepto relevante es que el tránsito de cultura a civilización sea caracterizado como “una transvaloración de todos los valores” (DO, I, 440). Esto quiere decir que la idea misma de decadencia equivale a la de transvaloración, pues en Spengler decadencia no es otra cosa que tránsito de la cultura a la civilización.

Además de estas tres ideas centrales, Spengler recoge también otros temas específicos de Nietzsche. Reconoce, por ejemplo, que la denominación de “alma apolínea” para referirse al sujeto de la cultura griega procede del autor de *El nacimiento de la tragedia* (DO, I, 238). Asume la distinción entre una moral de la nobleza que opone bueno a malo y una moral de la clase sacerdotal que opone bueno a malvado (DO, II, 398). Considera también irreversible el diagnóstico final de Nietzsche sobre Wagner, con su crítica del arte efectista y teatral como decadente.

Los desacuerdos de Spengler con Nietzsche son, por otra parte, tan significativos como sus coincidencias. Spengler no podría suscribir la continuidad que Nietzsche establece entre platonismo, judaísmo, cristianismo y modernidad. Lo que para Nietzsche es un proceso nihilista, para Spengler es un conglomerado que contiene ingredientes de muy diversas culturas. El socratismo y el platonismo son formas decadentes del alma apolínea, caracterizado por el símbolo primordial del cuerpo finito. El cristianismo primitivo y el judaísmo son “seudomorfosis” del alma mágica, que sólo se manifestará de una forma plena en la cultura árabe islámica y cuyo símbolo primordial es el universo como cueva. Por fin, el cristianismo gótico y la modernidad de los siglos XVII y XVIII son expresiones del alma fáustica, que se expresa en la cultura occidental, cuyo símbolo primordial es el espacio infinito. En el caso concreto de los griegos, Spengler considera además que lo dionisiaco sólo es un “contramovimiento” de la tendencia fundamental, dórica y apolínea, del alma griega (DO, I, 303). Ortega vuelve a estar en estos temas más cerca de Nietzsche que de Spengler, pues no sólo considera a Sócrates el fundador del racionalismo occidental (1923, III, 590) sino que critica expresamente la interpretación spengleriana de los griegos y su relación con la cultura moderna (1927, IV, 135).

1.3. Ortega leyó minuciosamente el libro de Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, como evidencian las abundantes señales en los márgenes –líneas verticales enfatizando fragmentos- del ejemplar conservado en su biblioteca personal (BOG 3538). El libro de Bertram fue publicado por primera vez en 1918 –el ejemplar de

Ortega es una tercera edición fechada al año siguiente- y pronto se convirtió en una influyente y reputada interpretación de Nietzsche.

Los intérpretes han discutido el grado de vinculación de Bertram con el aristocratizante y ultraconservador Círculo de Stefan George⁴. Lo que está fuera de toda duda es la intensa relación personal e intelectual entre Bertram y Thomas Mann, acreditada por una prolongada correspondencia y por numerosas entradas en los diarios de Mann (cf. Hadot, 1990 y Aschheim, 1992: 148 ss.). Dicha relación se reflejó especialmente en los procesos de redacción del *Nietzsche* de Bertram y las *Consideraciones de un apolítico* (*Betrachtungen eines Unpolitischen*) de Mann. Durante el periodo de elaboración de las obras, sus dos autores mantienen un constante e intenso intercambio epistolar, en el que se informan pormenorizadamente de la evolución de sus trabajos. Mann se muestra especialmente interesado por el minucioso conocimiento que Bertram tiene de los textos de Nietzsche y Bertram llega a sentir desconfianza ante la posibilidad de que Mann utilice en su libro textos nietzscheanos que le ha facilitado en detrimento de la originalidad de su propio estudio. En cualquier caso, los dos libros se publican casi al tiempo en 1918 y son leídos como amargas quejas de posguerra, que contienen, al menos implícitamente, la esperanza de un renacimiento de la cultura alemana derrotada. En los años 20 las posiciones de los dos escritores se distancian en la medida (muy acentuada en los dos casos) en que Bertram se acerca a los nacionalsocialistas y Mann se aleja de ellos. Tras la derrota de 1945, Mann intercederá exitosamente ante los aliados para que Bertram recupere su pensión y el derecho a publicar que le habían sido retirados.

El ensayo de Bertram sobre Nietzsche no era un estudio sistemático sino un acercamiento impresionista, apoyado en una muy abundante cita de textos. El autor del *Zaratustra* era tratado como símbolo de sugerencias muy diversas, la mayor parte de ellas relacionadas con una propuesta de revitalización de la cultura alemana. En cualquier caso, la obra alcanzó un notable prestigio y, todavía en los años 50, Karl Löwith (1956) consideró oportuno incluirla en su “Histórica de las interpretaciones de Nietzsche”, aunque fuera para criticar, con razón, que Bertram se centraba en Nietzsche como “símbolo” y “leyenda” y dejaba al margen los aspectos históricos y filosóficos.

En su libro, Bertram se propone ofrecer “una mitología del último gran alemán” (EB, 7) y eso significa para él un alemán que representa los valores perdidos por los

⁴ Una estrecha vinculación de Bertram con el círculo de Stefan George ha sido defendida por Heinz Raschel (1984). Pierre Hadot (1990) resta importancia a la relación.

alemanes del presente. Por ello, las diatribas de Nietzsche contra los alemanes han de entenderse como críticas a la Alemania de su época, no a la cultura alemana en cuanto tal. En la lectura de Bertram la recuperación de figuras como la del caballero heroico de Durero se complementa con una interpretación luterana de Nietzsche. El combate de Nietzsche contra Lutero es sólo la expresión del combate que mantiene Nietzsche contra sí mismo (EB, 53). En realidad, Nietzsche defendería un cristianismo anticristiano, fundado en la experiencia protestante de la libertad. Incluso el término “superhombre” remitiría al individualismo protestante de Lutero (EB, 60).

Frente al realismo del sur, propio de los latinos, los alemanes se caracterizan por el devenir. El alemán no es sino que deviene. Por ello “Ser buen alemán significa desalemanizarse (“entdeutschen”)” (EB, 69), frase que subraya Ortega en su ejemplar. La germanofobia presente en la obra tardía de Nietzsche debe ser entendida como el testimonio de un alemán que sufre por sí mismo (EB, 74). Lo que detesta Nietzsche en los alemanes del Reich es su conformismo, su renuncia a superarse a sí mismos. De hecho, considera Bertram, Nietzsche es injusto con Bismarck en quien debería haber encontrado un ejemplo del realismo maquiavélico que tanto apreciaba en sus admirados renacentistas.

El mito de Nietzsche es movilizado así para criticar la Alemania del presente en nombre de una Alemania del futuro basada en una tradición no cumplida y que, precisamente por reunir tradición y futuro, es también ella misma un mito. Con Goethe compartiría Nietzsche la propuesta de un “supraalemanismo desalemanizado” (“entdeutsche Überdeutschheit”, EB, 188), una instancia desde la que, en un momento de derrota, poder afirmarse por la negación de la identidad que ha conducido a la catástrofe.

Las marcas de Ortega en su ejemplar se refieren, sobre todo, a textos literales de Nietzsche, no a las teorías e interpretaciones del propio Bertram. En los capítulos más directamente relacionados con la ideología nacionalista como “El caballero, la muerte y el diablo” o “El devenir alemán” apenas hay indicaciones de Ortega. Son abundantes, por el contrario, en los capítulos “Justicia” (“Gerechtigkeit”) y “Napoleón” en los que Bertram desarrolla aspectos de la crítica nietzscheana a la democracia. Son capítulos en los que Bertram, sin embargo, no vincula esos temas a planteamientos nacionalistas del resurgir de la cultura alemana, y Ortega, por lo demás, mantiene su atención en los textos de Nietzsche. Dicha atención no se refleja, por otro lado, en capítulos más cercanos a otros intereses orteguianos de los años veinte, como el dedicado a Goethe y

titulado “Weimar”, con muy pocas señales, o el titulado “Sócrates”, en el que no hay ninguna.

Algunos de los fragmentos de Nietzsche resaltados por Ortega en su ejemplar de Bertram remiten a textos que posteriormente citará. Tal es el caso del lema de Píndaro recuperado por Zaratustra “Llega ser el que eres” (“Werde, der du bist”; EB, 85), al que Ortega concederá una importancia fundamental en *España invertebrada*. No es menos cierto que el pasaje ya había sido destacado por Ortega en ejemplares de Nietzsche de publicación anterior. También toma nota Ortega del pasaje de *El nacimiento de la tragedia* según el cual “Todo lo que consideramos cultura tendrá que comparecer ante el infalible juez Dionisos” (EB, 207), que será literalmente citado en *El tema de nuestro tiempo*. Otra frase citada en *El tema de nuestro tiempo*, “¿Es esto vida? ¡Que vuelva de nuevo!” es igualmente recogida por Bertram (EB, 47), pero no es remarcada por Ortega. Otras anotaciones sugieren paralelismos entre las ideas de Nietzsche y las teorías estéticas de Ortega de los años veinte, como las referidas a la crítica de la estética musical de Schopenhauer en *Humano, demasiado humano* (EB, 112) o la caracterización de Wagner como histrión y comediante en los inéditos de Nietzsche (EB, 166).

La lectura que Ortega realizó del libro de Bertram se centró, pues, en lo documental. En una época de intenso interés por Nietzsche, el filósofo madrileño pudo encontrar un gran acopio de citas, bastantes de las cuales conocía ya, sin duda, directamente. Y aunque temas como la crítica de la democracia o la política de los grandes hombres (Napoleón, César) convergían con planteamientos políticos de Ortega en esos años, el autor de *España invertebrada* no los desarrolló en un sentido similar al de Bertram. Tampoco compartió su interpretación de Nietzsche en términos de una nueva mitología germánica.

1.4. Como se ha indicado ya, en el horizonte de la recepción orteguiana de Nietzsche en los años veinte permanecieron figuras que ya habían sido significativas en momentos anteriores como Simmel y Scheler. A ellos hay que añadir, sobre todo, el nombre de Spengler, pues, como se ha indicado, las aportaciones que Ortega pudo tomar de Bertram se refirieron a cuestiones concretas y textuales, no a orientaciones de fondo. Una valoración de la incidencia de estos tres importantes mediadores permite llegar, ante todo, a una conclusión en términos de *nivel*. Ninguno de ellos ha realizado una crítica de la modernidad tan radical como la de Nietzsche. Simmel porque sigue

moviéndose dentro de una semántica y una lógica fundamentalmente idealistas. Scheler porque mantiene su crítica de la modernidad dentro de los límites de un espiritualismo cristiano. Spengler porque la necesidad universal de su morfología le reconcilia con Hegel. Ortega era consciente de estas limitaciones, las reconociera explícitamente o no. El fuerte influjo que ejerce Nietzsche en los años veinte responde a la necesidad de “contar con” este nivel de radicalidad. Ello no quiere decir que Ortega se sitúe en dicho nivel. Las conquistas metodológicas de la fenomenología y la herencia clásica de Goethe le permitirán ensayar un compromiso entre la recuperación de la modernidad y la crítica nietzscheana. Los siguientes apartados de este capítulo se proponen analizar la estructura de este compromiso.

2. *La dialéctica de la vida y la cultura.*

“Fin-medio, medio-fin: he aquí la férrea pareja, he aquí los goznes sobre que gira la dramática turbulencia de la vida, de la vida en estricto sentido. Ahora no nos importa cuál sea ese fin: allá los biólogos lo discutirán, lo discernirán. ¿Es la conservación del individuo, como vulgarmente se dice –o como más rigurosamente escribe W. Roux- la preservación de la forma? ¿O más bien, frente a estas hipótesis estáticas, es el fin de la vitalidad el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexia*, henchimiento, ser más? Fenómenos recientemente estudiados podrán acercarnos a creer esto último, que vivir no es conservarse, preservar en el ser –así Spinoza- sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia –así Nietzsche.”

(1916, VII, 583-584)

El texto que encabeza este apartado pertenece a las conferencias pronunciadas por Ortega en la Universidad de Buenos Aires en 1916. El ciclo de conferencias “Introducción a los problemas actuales de la Filosofía” formaba parte de las diversas actividades que Ortega realizó en Argentina, a donde había viajado invitado por la Institución Cultural Española, que dirigía Avelino Gutiérrez. La importancia de esta primera visita a Argentina en la biografía intelectual de Ortega fue subrayada por el propio filósofo desde muy pronto y ha sido documentada e ilustrada por sus intérpretes⁵. Ortega se proponía dar a conocer su pensamiento a un público hasta entonces

⁵ Sobre las visitas de Ortega a Argentina pueden verse el estudio de Marta Campomar (2009) y el volumen colectivo coordinado por José Luis Molinuevo (coord., 1997). Según Jordi Gracia (2014: 238), en Argentina, Ortega predica la vida ascendente “con léxico nietzscheano y con Nietzsche siempre al fondo”.

desconocido, cuyo entusiasmo le sorprendió. Se trataba de una estimulante ampliación de la *perspectiva*, por utilizar un término de su propio vocabulario, de la que daría cuenta al año siguiente al afirmar que “En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol” (1917, II, 267).

En este contexto de cuidada y minuciosa exposición de la filosofía de Ortega ante un nuevo público, se pueden destacar al menos tres rasgos en el texto mencionado. El texto trata de la vida, el concepto fundamental del pensamiento de Ortega. El texto expone dos concepciones opuestas de la vida desde la perspectiva de la ciencia biológica. Una de esas concepciones es asociada a la figura de Spinoza, otra a la de Nietzsche. Es decir, se vinculan, teorías científicas a planteamientos filosóficos y Ortega considera que el enfoque biológico adecuado es el que él atribuye a Nietzsche: en un aspecto muy significativo la concepción de la vida de la biología científica coincide con la de Nietzsche. Por último, al establecer una conexión entre biología y filosofía, el texto indica que el problema de la vida no se circunscribe al ámbito de la ciencia biológica, sino que atañe también a la reflexión sobre la cultura y a la función que la vida, en cuyo análisis colabora la biología, desempeña en ella. De acuerdo con este planteamiento, el apartado analizará en primer lugar, la centralidad del concepto de vida en los escritos del periodo; en segundo lugar, los elementos vitalistas, en buena medida de origen nietzscheano, en el diagnóstico de la crítica de la cultura, y, en tercer lugar, el concepto de vida como crecimiento y creatividad que Ortega formula en esos años, en polémica con Darwin y en muy evidente sintonía con Nietzsche.

2.1. La articulación de los conceptos de vida y cultura, que Ortega había expuesto en *Meditaciones del Quijote* en los términos que se han analizado en el capítulo II, es planteada en el primer volumen de *El Espectador*, aparecido en 1916, de manera programática. En realidad, se trataba de establecer la base de un proyecto filosófico que se va a desarrollar en los ocho números de la peculiar revista con bastante coherencia y a través de una gran variedad temática. En *El Espectador* hay, desde luego, una filosofía, no coincidente en su expresión formal con la voluntad de sistema que Ortega albergó probablemente siempre y que tomó cuerpo en su obra sobre todo a partir de 1928/29, pero no por ello susceptible de ser reducida a ejercicio filosófico menor, a “ensayismo” en el sentido peyorativo de superficialidad teórica insuficiente que dan a este término algunos críticos. La mirada mundana del *Espectador*, liberada de convenciones y obsesiones académicas, respondía a un método riguroso y a unos

planteamientos filosóficos coherentes con él. Constituye así, como ha indicado oportunamente Jordi Gracia, la lúcida expresión de una “filosofía de la contingencia”. Una filosofía que, cabría añadir en relación con la evolución posterior de Ortega, no pretende someter la contingencia a sistema sino captarla en su pluralidad y fugacidad.

En “Verdad y perspectiva”, ensayo con el que se abre el primer número de *El Espectador*, Ortega realiza una demarcación de su propia filosofía en relación con dos actitudes que considera dominantes en su época y que podrían ser caracterizadas con toda propiedad, aunque Ortega no utilice esos términos, como pragmatismo e idealismo.

Ortega comienza por tranquilizar a los lectores de su nuevo proyecto preocupados porque “se limite a ser mero espectador”. La vida española obliga a hacer política y no eludirá esa responsabilidad, pero precisamente por ello necesita acotar un pequeño espacio para la contemplación. La política es el pensamiento de lo útil y no existe dificultad en aceptar y valorar lo útil como útil. El problema aparece cuando se confunde lo verdadero con lo útil, pues “hacer de la utilidad verdad es la definición de la mentira” (1916, II, 160). En su época, piensa Ortega, se hace política en todos los sitios: la política –en este sentido de pensamiento utilitario- ha ocupado la totalidad de la experiencia. Frente a esta politización generalizada, *El Espectador* se dirige a un “público de *amigos de mirar*” (1916, II, 160), término que Ortega toma de Platón.

Ortega reivindica, pues, la teoría, la contemplación, frente a la actitud “utilitaria”, “pragmática” –en su vocabulario, “política”- predominante en su época. Ahora bien, Ortega diferencia también con claridad su concepto de teoría de otros muy arraigados en la cultura occidental. Con Goethe, recuerda Ortega, se suele oponer la “gris teoría” a la vida (1916, II, 161) y esa oposición no parece infundada. La teoría ha sido gris en la medida en que sólo se ocupaba de “viejos, remotos y esquemáticos problemas” (1916, II, 162). Se podría decir que el pragmatismo destruye la teoría y el idealismo la inutiliza, en la medida en que la centra en cuestiones abstractas, alejadas de las preocupaciones acuciantes de las sociedades y los seres humanos.

La nueva forma de entender la teoría que exigen los tiempos implica, así, preservar la actitud teórica ante el pragmatismo pero corregir los excesos del idealismo. No se trata ya, escribe Ortega, de que la teoría sea, como pretendía Aristóteles, la actividad suprema del ser humano. Basta simplemente con considerar que “sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría” (1916, II, 161). La teoría –ésta es la peculiaridad frente al modelo idealista- surge de la vida, ha de entenderse como un momento peculiar de la vida. Desde este punto de vista se evitan

los excesos del idealismo sin incurrir en la falta de dimensión teórica propia del pragmatismo. El concepto de vida es el elemento que permite superar las insuficiencias de la tradición heredada idealista. La vida es el punto de partida de la teoría y también su objeto, a diferencia de las abstracciones que la habían conferido un carácter “gris”, de acuerdo con la expresión de Goethe. *El Espectador* “especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él” (1916, II, 162). La necesidad de un compromiso entre vida y teoría –vida y razón o vida y cultura se leerá en otros escritos- articula, pues, el proyecto filosófico de Ortega desde el primer número de *El Espectador* y se mantendrá desde ese momento hasta finales de los años 20.

La articulación de los conceptos de vida y teoría se realiza en este caso a través del concepto de perspectiva. Ortega indica que sólo desde este concepto se pueden conciliar los conceptos de individuo y verdad. La teoría del conocimiento clásica que oscila entre el escepticismo y el dogmatismo ha partido siempre de un supuesto erróneo: “el punto de vista del individuo es falso” (1916, II, 162). Desde este falso supuesto se ha disuelto el vínculo entre individuo y verdad, bien para afirmar la verdad al margen del individuo, bien para constatar que la única existencia de posiciones individuales destruye el concepto de verdad. El perspectivismo de Ortega entiende que la realidad se ofrece en múltiples dimensiones y que, por ello, sólo la necesaria combinación de perspectivas individuales puede proporcionar la verdad.

Nietzsche aparece en el escrito justamente en relación con el tema de la perspectiva. Lo hace en una nota a pie de página sobre la que habrá oportunidad de volver en otro momento de este trabajo y en la que Ortega indica que “Como ha de hablarse en estos tomos frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene en común esta doctrina con la que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*” (1916, II, 162n.). Se trata, pues, de una demarcación, de una diferencia tan sintomática como programática. La diferencia es sintomática porque expresa un desacuerdo fundamental entre ambos pensadores: Ortega no comparte la destrucción perspectivista del concepto de verdad que cree encontrar en Nietzsche. Es además programática porque la discrepancia se mantendrá a lo largo de todo el periodo que se está estudiando y reaparecerá con nitidez en diversos pasajes, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*.

La desavenencia podría ilustrarse también, por lo demás, desde un planteamiento nietzscheano. En *Así habló Zaratustra* escribe Nietzsche que los doctos (“Gelehrten”) están “sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores

(“Zuschauer”) (...) miran boquiabiertos a la gente que pasa” (Za, II, “De los doctos”; SW, 4: 161). Son “buenos relojes”, añade Nietzsche, y “saben jugar con dados falsos”. La conclusión es tajante: “lo que yo quiero no les es lícito quererlo” (Ibid.; SW, 4: 162). El espectador, por lo tanto, en esta acepción nietzscheana, que lo equipara al docto, se distancia de la vida incluso cuando la ve pasar ante él. En el texto de Nietzsche no parece haber lugar para la nueva teoría ni para el nuevo espectador. Al identificar al espectador con el docto, Nietzsche lo circunscribe al ámbito de la modernidad desvitalizada que critica. La condición de “reloj” remite a un pensamiento mecánico y administrado, para el que medir es controlar, someter la experiencia del tiempo a una legalidad uniforme. Como jugador tramposo, “que sabe jugar con dados falsos”, el docto-espectador representa la traición a la vida entendida como juego y riesgo, que sólo cabe afrontar desde un temple que reúna creatividad, talento y coraje. Por último, Nietzsche indica con claridad que el criterio decisivo en su confrontación con la figura del espectador no es la verdad sino el poder. Al docto no le está permitido querer lo que quiere Zaratustra. Se trata, pues, de diferencias de querer que son diferencias de poder, es decir, de diferencias de voluntad de poder. Hay algo prohibido al docto espectador que está permitido a Zaratustra.

El texto fundacional de *El Espectador* refleja, pues, al menos en sus afirmaciones explícitas, la distancia entre Nietzsche y Ortega, no sus puntos de contacto. La interpretación de Nietzsche como vitalista escéptico que no ha propuesto una integración satisfactoria de las escisiones modernas entre vida y razón, vida y teoría o vida y verdad es recurrente a lo largo de toda la obra de Ortega y especialmente digna de tener en cuenta en estos años en los que, en otros aspectos, los paralelismos son evidentes. Por lo demás, hay en el texto dos referencias muy significativas en relación con Nietzsche. Una de ellas podría caracterizarse como polémica, la otra como complementaria.

La referencia polémica es la referencia a Platón. Ortega se dirige a un público de “amigos de mirar”, término que recupera de Platón. La mirada de *El Espectador* es, pues, en cierto sentido, justamente la mirada que Nietzsche pretende abolir, tras identificarla como mirada nihilista. Es verdad que la referencia de Ortega a Platón no contiene connotaciones idealistas o “transmundanas”, pero su carga simbólica no deja de ser notable. Ortega no pretende ser platónico, pero aspira a integrar a Platón en su pensamiento.

La referencia complementaria, en relación con Nietzsche, es la referencia a Goethe. Ortega lo cita por su contraposición entre “la vida y la gris teoría”, y la cita es relevante, al menos, en dos sentidos. Ortega encuentra en Goethe una crítica que comparte de la concepción tradicional, desvitalizada, de la teoría. Por otro lado, aunque Ortega no le mencione de modo explícito, en Goethe podría estar la clave de la superación buscada por Ortega de esa escisión entre vida y teoría. Así, pues, mientras Platón representa la fidelidad –cierto que crítica- a la tradición con la que Nietzsche se enfrenta, Goethe podría apuntar la solución de la unilateralidad vitalista –destructora de la razón, la teoría y la verdad- de Nietzsche. Y en este sentido sería su complementario.

Ahora bien, ni siquiera en este texto concreto el balance es tan unilateral. La cercanía a Nietzsche, que se verificará a lo largo de más de una década, reside en lo latente. En primer lugar, en las dos direcciones críticas del ensayo: contra el pragmatismo utilitarista y contra el idealismo. Ambas forman parte del diagnóstico nietzscheano sobre la crisis de la modernidad. El pragmatismo utilitario reprime la dimensión creativa y superflua de la vida. El idealismo ha dado lugar una cultura centrada en el pensamiento mismo y ajena a la vida como productora del propio pensamiento. Es verdad que Ortega critica la tendencia al escepticismo y al relato de individualidades irreconciliables e irremisiblemente conflictivas que encuentra en Nietzsche, pero su posicionamiento contra la mentalidad positivista, pragmática y “política”, propia del siglo XIX, lejos de implicar una confrontación de principio con el autor de *Así habló Zaratustra* remite a él. Por lo demás, la convergencia latente no se limita al aspecto crítico. La alusión a la vida que fluye plural y cambiante como objeto de las reflexiones de *El Espectador* es un motivo nietzscheano que se mantendrá a lo largo de los volúmenes de la revista y en las principales obras orteguianas de los años 20. Se trata de escritos plurales y diversos que reflejan una concepción plural y diversa de la vida. En ellos, la crítica de una cultura como la moderna construida en buena medida de espaldas a la vida se combina con la exigencia de salvar el concepto de razón. Nietzsche será un elemento fundamental en esa tensión.

2.2. Tanto *Meditaciones del Quijote* como el primer número de *El Espectador* contienen una propuesta de articulación de los conceptos de vida y cultura. La experiencia de la Gran Guerra fue interpretada por Ortega como un síntoma de que esa articulación no se había verificado en la cultura europea y que, por lo tanto, era aún más necesaria para inaugurar el nuevo tiempo que sucedería al horror de la contienda. El

argumento del olvido o de la represión de la vida por parte de la cultura será un importante ingrediente de sus reflexiones sobre la guerra y el influjo de Nietzsche volverá a ser patente en este ámbito.

En las “Palabras a los suscriptores” que encabezan el segundo tomo de *El Espectador* (1917), Ortega contrapone la cultura europea con la americana en términos de vitalidad. La vida europea –incluso antes de la guerra, hace notar Ortega– resultaba cada vez menos atractiva para temperamentos que, como el suyo, “exigen al contorno emociones nuevas de vida ascendente” (1917, II, 265). Lo que caracteriza a Europa en esos momentos es “la vitalidad menguante”. Por eso, el viaje a Argentina ha resultado estimulante para el autor de *El Espectador*. Frente a la vitalidad menguante de Europa – en la que en esta ocasión Ortega incluye a España– el rasgo más propio y valioso de Argentina es “una cualidad (...) decisiva: la de distinguir finamente valores”, que Ortega asocia con “su lujo de vitalidad” (1917, II, 266). La vitalidad ascendente es así el fundamento necesario para superar la crisis en la que se encuentra inmersa Europa desde antes de la guerra, pero aún más desde el comienzo de la guerra. Esa vitalidad ascendente se manifiesta en la capacidad de para establecer jerarquías de valores que deberán ser la expresión de un lujo vital. Vida ascendente, creación de valores y existencia lujosa conforman de este modo una trama de indudable referencia nietzscheana.

La huella de Nietzsche es también perceptible en la interpretación del fenómeno mismo de la guerra. En su largo comentario de *El genio de la guerra y la guerra alemana* de Max Scheler, Ortega se distancia del pensador alemán, tal y como exige su posición aliadófila, pero no deja de expresar múltiples puntos de acuerdo con él, que revelan en algunos casos una común inspiración nietzscheana. Ortega considera que en el planteamiento de Scheler hay errores pero concede a su apología de la guerra una lucidez que no ha encontrado en los defensores progresistas del pacifismo. Estos últimos son caracterizados en términos explícitamente nietzscheanos como “filisteos de la cultura” (1917, II, 333), es decir, como exponentes de una cultura centrada en sus propias abstracciones, que no tiene arraigo en la vida y que por ello no puede reconocer el fundamento antropológico y vital de la guerra.

Ortega está de acuerdo con Scheler en que la guerra es una fuerza cultural y espiritual: “hay en efecto, en la guerra un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de la humanidad. El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rijan a lo inferior, constituyen dos soberanos ímpetus morales” (1917, II, 334).

Voluntad de poder y dominio de los superiores aparecen como importantes valores morales, de acuerdo con los planteamientos de Nietzsche. Constituyen elementos fundamentales de una ética vitalista que no puede ignorar que la guerra es un componente de la vida humana.

El problema de Scheler, sin embargo, es que sólo se fija en el carácter espiritual de la guerra y no tiene suficientemente en cuenta que la violencia es un elemento esencial, definitorio, y no secundario, de ella. Ahora bien, los adversarios pacifistas de Scheler cometen el error inverso. Oponen de manera exagerada derecho y guerra, cuando ambos fenómenos se basan en la coacción (1917, II, 339). Podría decirse que mientras en la teoría de Scheler la guerra niega el derecho –al afirmarse como una fuerza vital superior–, en la de los pacifistas el derecho pretende negar la guerra, ignorando sus profundas raíces éticas y antropológicas.

Ortega pretende una vez más superar posiciones que considera unilaterales. El derecho puramente racionalista le parece una ensoñación utópica de la modernidad, incapaz de interpretar adecuadamente las demandas de la vida. La consideración de la guerra sólo como expresión de una vitalidad lujosa y poderosa supone justificar su terrible potencial destructivo. De ahí, que la propuesta de Ortega sea la elaboración de un *derecho de guerra*, que hasta ese momento ni siquiera ha sido esbozado. No podría identificarse en ningún caso con el derecho internacional que regula las relaciones entre los países desde la perspectiva del derecho privado y que no tiene en cuenta el inmenso poder de los estados modernos, su fuerza. Reconocer esta fuerza, este poder, distinto en cada caso, de los propios países debería ser el punto de partida de ese futuro derecho a la guerra. Una vez más, sólo reconociendo el poder de la vida (en este caso, de la guerra) puede elaborarse una racionalidad satisfactoria (en este caso, el derecho).

El comentario del libro de Scheler, farragoso y pesado en muchos de sus pasajes, refleja muy bien, sin embargo, los dilemas que a Ortega le presenta la guerra. Crítico con Scheler como representante del imperialismo alemán, no deja de resaltar sus aciertos para separarse de él sólo en aspectos concretos o en las conclusiones prácticas directamente relacionadas con el conflicto bélico del momento. El texto no puede ocultar, por lo demás, la melancolía de Ortega al tener que tomar partido contra Alemania, el país en el que se hizo filósofo. En realidad, piensa Ortega, Alemania hace la guerra porque no ha tenido talento jurídico. Habría sido más digno de la tradición cultural alemana “que nos enseñase, no a temer, sino a respetar jurídicamente su fuerza” (1917, II, 351). Hay, pues, algo, incluso mucho, valioso y siempre salvable en la cultura

alemana, pero no es, por desgracia implícitamente reconocida para Ortega, su actitud ante la Gran Guerra.

Ortega realiza un balance final de la guerra como síntoma cultural en el “Brindis” que pronuncia con motivo de la fiesta del armisticio que tiene lugar en Madrid en noviembre de 1918. Como ya hiciera en su escrito sobre Scheler, Ortega vuelve a oponerse a quienes consideran la guerra sólo como un fracaso de la civilización. Muy al contrario, la guerra recién acabada ha supuesto, en última instancia, un triunfo de la civilización. Ha permitido alcanzar lo que no se consiguió en muchos años de paz engañosa: “desentenderse de instituciones caducas” (1918, III, 152). Su final –pero implícitamente también su desarrollo– supone “la liquidación de todo un pasado, de toda una época, no sólo de todo un siglo” (1918, III, 153). La Gran Guerra representa, pues, desde la perspectiva de Ortega, nada menos que el final de la modernidad. Si, desde un punto de vista civilizatorio, puede ser considerada como una contribución positiva y no como un mero desastre es porque abre nuevos horizontes y elimina de manera drástica un pasado que no ofrecía soluciones culturales satisfactorias a las necesidades históricas de los europeos. La guerra ha actuado como elemento acelerador de la crisis de la cultura. Ha establecido las condiciones de posibilidad para la emergencia de una nueva cultura por el procedimiento de destruir la cultura anterior.

En el fondo, Ortega interpreta la guerra y su desenlace en términos similares a los de Nietzsche cuando distingue entre nihilismo pasivo y nihilismo activo. La diferencia sigue estribando, como ya se puso de manifiesto en el primer número de *El Espectador*, en que Ortega intenta reconstruir a través de un nuevo modelo de razón y cultura lo que para Nietzsche son posibilidades indeterminadas y “experimentales” del nihilismo activo.

En la medida en que supone la liquidación del racionalismo positivista decimonónico, última figura de la modernidad, la Gran Guerra deja expedito el camino para plantear la posibilidad de una cultura y una razón fundadas en la vida, no de manera autorreferencial en la propia razón. La Gran Guerra deja expedito el camino para plantear, de manera histórica y teóricamente más radical, el tema de nuestro tiempo.

2.3. La presencia de Nietzsche en el planteamiento orteguiano de la relación polémica, crítica, entre vida y cultura se refleja con claridad en el ensayo “Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”, publicado originalmente en *El Sol* en 1919 y luego en

el tercer volumen de *El Espectador*. El elemento nietzscheano se puede percibir en la crítica vitalista del platonismo que da sentido a todo el texto.

Anatole France había nacido el mismo año que Nietzsche (1844). La única mención a su figura que aparece en la obra del autor de *Así habló Zaratustra* es encomiástica. En *Ecce Homo*, Nietzsche considera que France pertenece al grupo de “psicólogos tan curiosos, tan delicados” que sólo existe en “el París de hoy” y del que también formaría parte Guy de Maupassant (EH, “¿Por qué soy tan inteligente?”, 3; SW, 6: 285). El juicio de Ortega sobre France será, por el contrario, negativo, pero lo será con argumentos nietzscheanos.

Cuando Ortega escribe su artículo, treinta años después de la alusión de Nietzsche en *Ecce Homo*, France ya es un anciano con un prestigio literario oficial muy consolidado, que se incrementará aún con la recepción del Premio Nobel en 1921, tres años antes de su muerte. Ortega cuestiona este prestigio. France habría alcanzado una perfección formal en su juventud, que se habría limitado a repetir a lo largo de su dilatada trayectoria. Representa, por ello, una manera atemporal de entender en el arte y la belleza, basada en el cultivo de una perfección fija, establecida, que no varía en el tiempo. France ha dirigido así “su preciosa cerámica literaria” al “filisteo de la cultura” (1919, II, 363), concluye Ortega, utilizando una vez más la expresión de Nietzsche (“Bildungsphilister”) en la primera de las *Consideraciones intempestivas*.

Frente a esta “perfección quieta, ajena al tiempo”, Ortega prefiere un “arte más saturado de vida, que se sabe hijo de su tiempo y con él destinado a transcurrir” (1919, II, 360). El dilema se plantea, pues, entre temporalidad y eternidad. Es significativo que Ortega lo formule de la manera más estricta no en relación con el libro de France que está comentando sino tomando como referencia la obra del jesuita del barroco Juan Eusebio Nieremberg *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Como se podía esperar, la defensa de lo eterno propuesta por Nieremberg no convence a Ortega: “Esta sobreestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida” (1919, II, 362).

El texto contiene una hermenéutica de la sospecha de evidente raíz nietzscheana. La valoración positiva de lo eterno, que realiza el cristiano Nieremberg, es remitida a un origen platónico. La historia de la cultura occidental, como cultura que defiende a través del cristianismo esa eternidad transmundana, es entendida como historia del platonismo.

El platonismo es nihilismo en la medida en que niega la vida, que es fugacidad y mutabilidad. La alusión a la “antigua y naciente dialéctica” como elemento que fortalece la oposición a la vida anticipa la crítica de la figura de Sócrates en *El tema de nuestro tiempo*, a la que habrá ocasión de referirse más adelante. Por último, se vincula la negación de la vida con la subversión de los débiles y en esa tesis se reconoce el nexo establecido por Nietzsche entre el nihilismo y la moral de los esclavos.

La conclusión de Ortega resulta tan nietzscheana como la hermenéutica de la sospecha que ha permitido el desenmascaramiento del platonismo latente en la valoración de las cosas atemporales. Tanto Nieremberg como France “eluden con gesto diferente la plenaria aceptación de la vida y sus condiciones. Esto es fatal: la moral más elevada y el arte mayor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad” (1919, II, 363). El trágico sí a la vida de Nietzsche es, pues, el fundamento de toda ética y toda estética. En otros escritos, Ortega matizará esta rotunda coincidencia en la expresión y el contenido con el autor de *Así habló Zaratustra*, pero el comentario de *Le Petit Pierre* muestra hasta qué punto la recuperación de Nietzsche es intensa en los escritos de la época. Una recuperación visible también en la propuesta desafiante que hace Ortega a sus contemporáneos: “Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable” (1919, II, 361). La nueva manera, crítica con la tradición socrática y platónica, de entender la relación entre vida y cultura será expuesta con mayor amplitud en *El tema de nuestro tiempo*.

2.4. La importante presencia de Nietzsche en *El tema de nuestro tiempo* ha sido señalada por algunos de los más prestigiosos intérpretes de Ortega. Gonzalo Sobejano (1967: 545) lo consideraba el libro “más nietzscheísta de Ortega”. Según Pedro Cerezo (1984: 55) “se trata de una obra donde la voz de Nietzsche, con su crítica al socratismo, se impone sobre todas las demás”. Domingo Hernández (2002: 282) indica que “La presencia de Nietzsche (...) recorre en su conjunto *El tema de nuestro tiempo*” y se refiere sobre todo a la importancia concedida a los valores inmanentes a la vida. Para Javier San Martín (2013: 66), *El tema de nuestro tiempo* es un libro complejo porque en él se aúnan “por un lado la matriz fenomenológica y, por otro, las influencias nietzscheanas, de quien depende la idea de vida, y de Simmel”.

Los juicios de los intérpretes son reforzados, sin duda, por las seis alusiones directas a Nietzsche contenidas en el texto, todas ellas claramente encomiásticas. Al advertir que ha llegado el momento de que la vida presente sus exigencias a la cultura,

Ortega cita un fragmento de *El nacimiento de la tragedia*: “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos” (1923, III, 593; cf. NT, 19; SW, 1: 128). El capítulo VII es encabezado con otra cita, esta vez de *Así habló Zaratustra*: “¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!” (1923, III, 594; cf. Za, III, “De la visión y el enigma”; SW, 4: 199). Frente a la represión del cuerpo propia del cristianismo se recuerda, también con Zaratustra, que el placer “quiere eternidad, quiere, profunda, profunda eternidad” (1923, III, 598; cf. Za, IV, “La canción del noctámbulo”; SW, 4: 404). Napoleón es caracterizado “como Nietzsche dice” como “el arco con la máxima tensión” (1923, III, 604), expresión tomada de los fragmentos póstumos de los años 80 (FP, 1885, 35 [18]; SW, 11: 515), aunque en el pasaje Nietzsche no se refiera a Napoleón. En fin, Nietzsche es considerado como “sumo vidente” por su distinción entre vida ascendente y vida descendente (1923, III, 603s.) y aparece, junto a Goethe, como un adelantado al tiempo del propio Ortega por descubrir los valores inmanentes de la vida (1923, III, 606). A todo ello hay que añadir los importantes y extensos pasajes en los que Ortega, sin mencionar a Nietzsche de manera explícita, desarrolla planteamientos y análisis coincidentes con los del filósofo alemán, como se va a mostrar en breve.

Ahora bien, estos innegables elementos nietzscheanos en *El tema de nuestro tiempo* tienen que ser acotados dentro de unos límites. Aunque Nietzsche nunca es criticado de manera literal y explícita en el texto de Ortega, sí que lo son algunas ideas muy vinculadas al autor de *Así habló Zaratustra* sin mención directa a él. Ortega caracteriza al comienzo del ensayo la época en la que vive como una “época de filosofía beligerante”, si se entiende por esa época “no la que acaba ahora sino la que ahora empieza” (1923, III, 562). En épocas de filosofía beligerante, los pensadores toman una actitud polémica ante el pasado del que proceden. Son épocas, pues, de ruptura, por eso es pertinente la distinción entre la “época que acaba ahora” y la “época que ahora empieza”. Un mismo tiempo puede ser interpretado desde la inercia del pasado y desde las exigencias de un presente que sólo puede ser fiel a sí mismo si se orienta a un futuro negador de ese pasado.

El lugar de Nietzsche en *El tema de nuestro tiempo* tiene que ser determinado desde este diagnóstico del presente. Y la beligerancia que Ortega reclama para su presente, para su tiempo, comienza por caracterizar el pasado que se va a criticar por dos rasgos fundamentales: racionalismo y relativismo. Se trata de dos actitudes propias

del siglo XIX y en general de una modernidad que Ortega identifica precisamente con esa “época que acaba” en su presente.

En el planteamiento de Ortega, racionalismo y relativismo son dos actitudes ante un problema fundamental: el de la relación entre vida y verdad. El relativista ha constatado que existen una contradicción insoluble entre la verdad, que es una e invariable, y la vida humana, múltiple y cambiante, que “varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad” (1923, III, 572). El relativismo considera así que la afirmación de la vida implica la negación de la verdad. Ahora bien, el relativismo contiene, según Ortega, dos importantes inconsistencias. La primera de ellas remite a una objeción clásica a los escépticos: si no existe un concepto de verdad no puede siquiera afirmarse la propia posición escéptica (es decir, el relativista al afirmar que la verdad no existe pretende afirmar una verdad). Por otra parte, -y ésta es la objeción más profunda para Ortega- “la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana, si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo” (1923, III, 573). La verdad es, pues, según Ortega, una exigencia de la vida humana. No hay vida humana sin verdad, de manera que la pretensión relativista de negar la verdad a partir de la vida implicaría, en realidad, la imposibilidad de comprender la vida como tal. No puede haber, pues, vida sin verdad. Sostener lo contrario fue el error del relativismo y cabe pensar que éste fue también el error de Nietzsche, su insuficiencia que no puede ser pasada por alto junto a sus notables aciertos, tan destacados por Ortega en su ensayo.

La objeción al relativismo en el ámbito de la teoría del conocimiento es por lo demás una objeción al vitalismo en otros ámbitos de la cultura. Las producciones culturales, parece indicar Ortega, no son meras invenciones de la vida que carezcan de consistencia propia. Y con vocabulario que en cierto sentido vuelve a desmentir a Nietzsche sostiene que “Justicia, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles para la vida” (1923, III, 582). No puede, pues, extrañar que Ortega concluya que el relativismo es “una típica emanación del siglo XIX” (1923, III, 572), una posición unilateral, que pertenece a “la época que ahora acaba” que Ortega somete a crítica, a una modernidad de la que, al menos en algunos aspectos, también formaría parte Nietzsche.

El otro elemento definidor del tiempo que acaba es el racionalismo, antagónico del relativismo, pero, como él, insuficiente por unilateral ante las exigencias del presente. Si el relativismo al afirmar la vida niega la verdad, el racionalismo comete el error inverso: “para salvar la verdad, renuncia a la vida” (1923, III, 573). Ambas

posiciones son, pues, limitadas y equivocadas, pero Ortega advierte que durante la Edad Moderna ha predominado “la tendencia unilateralmente culturalista” (1923, III, 586). Siendo relativismo y racionalismo actitudes propias de la modernidad en crisis, el racionalismo es la posición genuinamente moderna. En el relativismo hay que reconocer, por el contrario, “un noble ensayo de respetar la volubilidad propia de todo lo vital” (1923, III, 573). Como ya se ha indicado al estudiar los ensayos sobre Baroja de 1912-1916, Ortega considera que en el vitalismo hay un momento de verdad en relación con la crítica del racionalismo moderno. Ese momento crítico del vitalismo no constituye el diagnóstico definitivo sobre la crisis de la modernidad pero es un elemento imprescindible para elaborar el nuevo modelo de razón que Ortega propone. El influjo de Nietzsche en *El tema de nuestro tiempo* ha de ser entendido en el contexto que se acaba de indicar. Puede hablarse, pues, con Domingo Hernández (2002: 282) de un uso “estratégico” de Nietzsche en el ensayo de Ortega, siempre que por estratégico se entienda orientado hacia un fin ulterior y no se considere el término sinónimo de anecdótico o secundario. Ese fin es la constitución de la razón vital y en relación con él pueden distinguirse tres argumentos nietzscheanos principales: la genealogía crítica de la razón moderna, la consideración de la vida como fundamento de la cultura y la posibilidad de caracteriza la cultura del presente como una cultura vitalista.

La genealogía de la modernidad que Ortega expone en *El tema de nuestro tiempo* es una genealogía crítica y basada en una hermenéutica de la sospecha. Es crítica en relación con la modernidad cuyos orígenes reconstruye. Hay una hermenéutica de la sospecha porque no sólo se cuestiona la modernidad sino también la autointerpretación de la modernidad.

Un primer elemento de esa genealogía crítica de la modernidad que realiza Ortega puede observarse en el análisis que hace del racionalismo de Descartes. Ortega indica que Descartes entiende el error como un “pecado de la voluntad”, no como un defecto de la propia inteligencia. Y cita literalmente las *Meditaciones Metafísicas* para recordar que, según el filósofo francés, los errores nacen de que “siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites” (1923, III, 573). La modernidad cartesiana presenta, pues, un conflicto entre voluntad y entendimiento que tiene que ser resuelto a favor del entendimiento. En virtud de esa resolución, la razón aparece como único fundamento de la verdad, la voluntad como fundamento del error. Ahora bien, la demarcación entre ambas capacidades humanas no está exenta de tensiones. La voluntad aparece, ya en el texto de

Descartes, como un poder más amplio que el entendimiento, que tiene problemas para someterla a límites. Incluso en el caso de que se imponga la primacía del entendimiento, la razón cartesiana acabaría siendo, según Ortega, “nuestro entendimiento funcionando en el vacío” (1923, III, 574), una expresión que evoca, a la vez, a Kant y a Nietzsche. A Kant porque caracteriza la razón como un entendimiento que no está sometido a los límites de la experiencia (un entendimiento ilegítimamente metafísico). A Nietzsche porque sitúa la razón en el plano del vacío y, por lo tanto, del nihilismo. La conjunción de los dos pensadores alemanes en el planteamiento de Ortega, que tan atentamente había leído a ambos, no es anecdótica. El argumento que une a Kant y Nietzsche, en este contexto, es el de los límites de la razón, entendidos, claro está, de manera distinta: en Kant, los límites señalan el ámbito dentro del cual es posible el conocimiento riguroso; en Nietzsche, los límites señalan el fracaso de la razón moderna en su pretensión de proporcionar sentido a la realidad y a la existencia humana.

El programa de Descartes –y el de la modernidad en general- es, pues, el de un dominio ilimitado de la razón sobre la realidad. Es significativo, y muy acorde una vez más con el planteamiento de Nietzsche, que Ortega indique que ese dominio se basa en una inversión de perspectiva, en concreto, en “una inversión completa de la perspectiva natural del hombre” (1923, III, 575). La inversión lleva a negar la experiencia de los sentidos, la más inmediata que tienen los seres humanos y evidencia el paralelismo de del planteamiento de Descartes con el del auténtico fundador del racionalismo occidental: Sócrates.

La figura de Sócrates es fundamental en *El tema de nuestro tiempo* y será objeto de un análisis específico en el apartado siguiente de este capítulo. En relación con la genealogía de la modernidad que ahora se está delineando interesa la condición de Sócrates como fundador del racionalismo y con él de Europa. Según Ortega, Europa nace el día en que “en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón” (1923, III, 590). Con el descubrimiento de la razón, Sócrates fue tan fiel a su época como Ortega pretende serlo a la suya, pues el tema del tiempo de Sócrates fue “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (1923, III, 591). Sócrates es así, de acuerdo con el planteamiento nietzscheano que se estudiará más adelante, el primer inversor o transvalorador de la relación entre razón y vida. Anticipa de este modo la actitud que se acaba de estudiar en Descartes. Es, desde luego, una figura simbólica, por fundacional, para la “época que ahora acaba”, pero precisamente por ello, y sin menoscabo de aspectos positivos de su legado que Ortega estará más dispuesto a

reconocer que Nietzsche, una referencia insatisfactoria desde el punto de vista del nuevo tiempo. Tras siglos de racionalismo, de cultura socrática y desalojo de la vida a favor de la razón, ha llegado el momento en que la vida presente sus exigencias a la cultura. Ortega lo expresará con una cita literal de un libro tan decididamente antisocrático como *El nacimiento de la tragedia*: “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización tendrá que comparecer un día ante el infalible juez Dionysos” (1923, III, 593).

El racionalismo fundado por Sócrates se basa en una negación de la vida que tendrá su continuidad tanto el cristianismo como en la cultura moderna. La historia de la cultura occidental es entendida así como historia del platonismo, en el sentido polémico que Nietzsche dio a la expresión, por más que Ortega tome como referencia original a Sócrates, en términos, en cualquier caso, muy similares a los que Nietzsche plantea críticamente en *El nacimiento de la tragedia* y *Crepúsculo de los ídolos*.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega caracteriza la concepción cristiana del mundo y de la vida por tres rasgos que coinciden con el análisis nietzscheano: el dualismo, la negación del deseo y la atemporalidad. A diferencia del budista, que considera que la vida es mala porque consiste en deseo, que produce dolor, el cristiano, según Ortega, no considera esta vida buena ni mala. Simplemente, carece de valor para él. Desde el punto de vista cristiano, la felicidad sólo se halla “más allá de esta vida” (1923, III, 598). Existe, pues, otra vida distinta de la terrena, que es el ámbito de la felicidad. En relación con el budismo, el cristianismo se caracteriza por el dualismo. Ahora bien, el dualismo cristiano tiene como consecuencia la negación de la vida terrena y finita en nombre de esa otra vida que proporciona la auténtica felicidad. De esta manera, acaba por coincidir con el budismo en la propuesta de una negación del deseo. El deseo y el placer afirman esta vida como única dimensión de la existencia, ya que de acuerdo con el pasaje de *Así habló Zaratustra* que Ortega cita literalmente, el placer “quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad” (1923, III, 598). En la medida en que el deseo afirma la vida como única instancia, el cristianismo considera la “cupiditas” como el máximo pecado.

La negación cristiana de la vida, caracterizada por la duplicación del mundo y la negación del deseo, culmina en una negación de la temporalidad. Para el cristianismo, el valor de la existencia radica en lo externo a ella y lo externo es lo eterno: “Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno” (1923, III, 598). La recuperación y la aceptación del carácter temporal, finito y pasajero de la vida,

frente a la insistencia cristiana en la eternidad, será una de las tareas del nuevo tiempo, como ya se anticipó en el comentario de *Le petit Pierre*. Es también un argumento central de la crítica de Nietzsche al platonismo y sus metamorfosis cristiana y moderna, pues “¡Malvadas llamo y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero” (Za, II, “En las islas afortunadas”, SW, 4: 110).

El concepto de tiempo es fundamental en la breve, peculiar y muy nietzscheana dialéctica de los conceptos de cristianismo y modernidad que Ortega formula en *El tema de nuestro tiempo*. En principio, indica Ortega, la modernidad se constituyó como negación del cristianismo. Niega el dualismo y no acepta más mundo que el terreno. Ahora bien, aunque prescinde del concepto de Dios, la modernidad subordina la vida a dos instancias “ultravitales”, como son la ciencia y la cultura, que desempeñan una función similar a la del viejo Dios del cristianismo. La modernidad se caracteriza por el culturalismo y “El culturalismo es un cristianismo sin Dios” (1923, III, 599). Como Nietzsche, Ortega establece una continuidad entre cristianismo y modernidad, cuya clave es la negación de la vida. Desde esta perspectiva, la modernidad se entiende, en términos similares a los que Karl Löwith plantearía años más tarde, como secularización de los ideales de la cosmovisión religiosa medieval.

El culturalismo moderno muestra sus orígenes cristianos –y desde un punto de vista tanto orteguiano como nietzscheano, sus insuficiencias cristianas- en su condición de negador del presente. El culturalismo es, según Ortega, progresismo y por ello negador de la vida. En el culturalismo moderno “El sentido y el valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor y así sucesivamente” (1923, III, 600). La vida se caracteriza, por lo tanto, para Ortega, como ya antes también para Nietzsche, por la voluntad de presente. El presente es negado tanto por el progresista, que lo subordina al futuro, como por el reaccionario, que pretende volver al pasado. Progresista y reaccionario son, para Ortega, dos figuras representativas de la manera moderna, especialmente decimonónica, de entender el tiempo. En el segundo volumen de *El Espectador* el distanciamiento de ambas figuras, desde la defensa de la dimensión del presente como la propia de la vida, se plantea con nitidez: “Ved al reaccionario que trae el pasado sobre el presente con el ánimo de desalojar éste; ved al radical y utopista que se obstina en hacer sobre la escena de la actualidad los gestos que corresponden al porvenir. Así no poseemos ni pasado ni futuro, y, vueltos hacia el uno o hacia el otro, damos siempre la espalda al presente”

(1917, II, 277). En última instancia, el moderno sustituye el “más allá” propio del cristianismo por un “más tarde”, que la ciencia y la cultura anticipan y aseguran, pero que exige el mismo sacrificio del presente. Karl Löwith (1952: 262) indicó que la teoría del eterno retorno de Nietzsche era “un disparate para aquellos que todavía creen en la religión del progreso o en una decadencia progresiva”. Ortega, como se estudiará en su momento, nunca aceptó la hipótesis del eterno retorno pero compartió algunas de las motivaciones que llevaron a su autor a formularla como la crítica del instinto negador del presente en nombre del progreso propio de la modernidad o la crítica de la remisión de la experiencia temporal a categorías supratemporales que la dotaran de sentido. Era coherente, por lo tanto, que Ortega citase precisamente el pasaje con el que Nietzsche justificaba el eterno retorno: “¿Era esto la vida? ¡Bueno, vega otra vez!” (1923, III, 594). Al hacerlo, Ortega no apelaba al retorno pero sí a entender la salvación de la vida como salvación del presente no sacrificado a otras instancias.

La modernidad aparece, pues, como producto histórico, refinado y secularizado, de las suplantaciones de la vida por entidades ultravitales que llevaron a cabo el socratismo y el cristianismo. La modernidad como negadora de la vida adopta la forma de idealismo, una identificación que Ortega desarrollará profusamente en los escritos del periodo. Por lo que se refiere a *El tema de nuestro tiempo*, lo relevante es que el idealismo moderno es caracterizado como una expresión secularizada y residual del cristianismo: “donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice “Idea” (Hegel), “Primado de la razón práctica” (Kant-Fichte) o “Cultura” (Cohen, Windelband, Rickert)” (1923, III, 600). No es secundario que el fragmento se refiera al idealismo alemán como filosofía contemporánea. Tampoco que sea presentado en sus variantes especulativa (Hegel), ética (Kant y Fichte) e incluso neokantiana, con su mayor sensibilidad epistemológica y alejamiento de la metafísica. Lo que indica Ortega es que incluso aquella tradición en la que él mismo se formó es idealista. El idealismo en sus formas más sofisticadas constituye la filosofía propia de “la época que ahora acaba”. Se trata, pues, de una actitud intelectual agotada, expresión o trasunto antivital del viejo Dios que Nietzsche cuestiona y que también detecta de manera residual en la modernidad nihilista, falsamente atea, que critica.

Así, pues, “el cristianismo y su secuencia moderna” (1923, III, 605) se han caracterizado por buscar el sentido de la vida en lo que está más allá de la vida. La tarea del nuevo tiempo es encontrar el sentido de la vida en la vida misma. Es la vida la instancia que funda el sentido y no lo recibe desde fuera. La vida se proyecta más allá

de sí misma, pero lo relevante es que es ella el punto de partida de las realidades extravitales, de la cultura. Las creaciones culturales, que adquieren consistencia propia y pueden presentar la engañosa apariencia de ser realidades independientes y autosuficientes en relación con la vida que las produce no son el fondo más que “pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco” (1923, III, 602). La figura del arquero, a la que Ortega recurre con frecuencia en los años 20, remite en ocasiones a Aristóteles. En la “Meditación de Don Juan”, por ejemplo, Ortega cita el pasaje de la *Ética, a Nicómaco*, que a veces dispone también como lema al frente de los volúmenes de *El Espectador*: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas ¿y no lo buscaremos nosotros para nuestra vida?” (1921, VI, 198). El significado de la figura del arquero, en cuya elaboración orteguiana se solapan las influencias de Aristóteles y Nietzsche, será estudiado con mayor detenimiento en el capítulo dedicado a la teoría ética⁶. En el contexto de *El tema de nuestro tiempo* es preciso señalar que se impone la perspectiva más cercana a Nietzsche. El arquero es, en este caso, la vida misma generando cultura. Por eso Ortega cita a Nietzsche, aunque de manera libre, para caracterizar a Napoleón como “el arco con la máxima tensión”. Arco y arquero remiten aquí al sujeto vital, lúdico y lujoso, que ejerce su destreza con espíritu poderoso y voluntad creativa y descubridora y no al “animal racional” que establece su ética en términos teleológicos, como cumplimiento de una finalidad preestablecida a su condición.

La vida es, pues, siempre, el fundamento de la cultura, el arco desde el que se lanza la cultura. Esto quiere decir que distintos tipos de vida dan lugar a distintos tipos de cultura. Incluso las culturas que se proponen en mayor o menor medida negar la vida tienen su fundamento en la vida. El cristianismo vuelve a ser un ejemplo claro. Ortega cita una frase de San Agustín para ilustrar su teoría: “Las virtudes de los paganos son unos vicios espléndidos” (1923, III, 605). La elección de San Agustín es sintomática. Se trata de un pensador en que, de manera ejemplar y biográfica, se observa el conflicto entre dos culturas como conflicto entre dos formas de vida. La cultura antigua, aún en su decadencia, afirma la vida, esta vida terrena; la cultura cristiana, como ya ha argumentado Ortega en su ensayo, la niega. Cuando Agustín de Hipona considera “espléndidos” los vicios de los paganos reconoce implícitamente su excelencia vital y

⁶ Cf. el capítulo VII, apartado 2 de este trabajo.

en ella el fundamento de que desde otra perspectiva cultural puedan ser considerados virtudes.

Distintas vidas dan lugar a distintas culturas. Por eso considera Ortega fundamental la distinción establecida por Nietzsche entre vida ascendente y vida descendente (1923, III, 603). La vida ascendente, que se afirma a sí misma sana y poderosa, tal como Nietzsche la describe sobre todo en los fragmentos póstumos de los años 80, dará como resultado una cultura muy distinta de la producida por la vida descendente y enferma, negadora de los instintos y de los valores inmanentes a la vida misma. En cualquier caso, “La vida selecciona y jerarquiza los valores” (1923, III, 604) señala Ortega con un estilo más decididamente nietzscheano que el que utilizará en otras ocasiones al referirse al tema de los valores. Y desde la afirmación de la vida como fundamento de los valores plantea Ortega una vez más la tarea de su época: “¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida (...) ? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo” (1923, III, 605). Si la modernidad, la época que acaba en el tiempo que vive Ortega, se comportó con “hipocresía” ante la vida, la nueva sensibilidad tendrá que consistir en afirmar la vida. ¿Hasta qué punto es perceptible esa nueva sensibilidad en el tiempo de Ortega?

Ortega considera que hay un rasgo general de su época que permite constatar la emergencia de la nueva sensibilidad, recuperadora de la vida frente a los excesos culturalistas del racionalismo moderno: “el sentido deportivo y festival de la existencia” (1923, III, 608). Mientras el siglo XIX divinizó el trabajo, la nueva sensibilidad valora “el esfuerzo lujoso” del deporte y entiende el heroísmo como “un sublime ademán deportivo” (1923, III, 609). Una antropología lúdica –la del sentido deportivo de la existencia- es el fundamento, en primer lugar, de una ética lúdica. La vida ascendente, entendida en términos de de juego y fiesta, remite una vez más a Nietzsche. También presenta claros ingredientes nietzscheanos la imagen del héroe lujoso y deportivo, que se contrapone implícitamente a la concepción del héroe rigorista y ascético propia de la concepción moderna, en última instancia judeo-cristiana, criticada. El homo faber (común al marxismo y al utilitarismo) ha de ceder su puesto al homo ludens, por utilizar la contraposición que formulará años más tarde Johan Huizinga, gran admirador de Ortega.

La segunda consecuencia de la antropología lúdica es una estética también lúdica. El arte nuevo, el arte de las vanguardias de los años 20, es otro ejemplo de la

nueva sensibilidad. El nuevo tiempo ha desalojado el arte de la zona seria de la vida y ha prescindido de su carácter “semi-religioso”. El arte con pretensiones de seriedad “se convierte en filisteísmo” (1923, III, 608), indica Ortega utilizando una vez más el término de la primera intempestiva. El nuevo arte del nuevo tiempo ha de ser tomado como entretenimiento, diversión y juego. La desacralización del arte y su conversión en una actividad creativa, superflua y no utilitaria del artista y no en la posibilidad de un acceso privilegiado y redentor a la esencia del mundo es un argumento central en la evolución de la teoría estética de Nietzsche. Ésta se desplaza desde el romanticismo schopenhaueriano de *El nacimiento de la tragedia* a la estética formalista y antimetafísica formulada a partir de *Humano, demasiado humano*. El mismo título de esta última obra sugiere que la estética del segundo Nietzsche es también una estética “deshumanizada”, como la que Ortega propone en *El tema de nuestro tiempo* y desarrolla en *La deshumanización del arte*.

Los temas de la estética lúdica y la ética lúdica conforman importantes aspectos de la recepción orteguiana de Nietzsche en los años 20 y serán estudiados en sendos capítulos de este trabajo. En relación con *El tema de nuestro tiempo* hay que tener en cuenta su carácter programático. Forman parte del programa filosófico de Ortega en su pretensión de elaborar un diagnóstico sobre su presente. En este sentido, son dos aspectos que culminan lo que más arriba se ha denominado “momento de verdad del vitalismo”. La verdad que contiene el vitalismo ha permitido descubrir la genealogía de una modernidad negadora de la vida, el principio de que toda cultura tiene su fundamento en la vida –sea ésta afirmadora o negadora de sí misma, ascendente o descendente- y esas dimensiones de la estética y la ética lúdicas, síntomas que permiten entrever la cultura del nuevo tiempo como una cultura afirmadora de la vida.

No se puede perder de vista, sin embargo, que el momento de verdad del vitalismo es necesario pero parcial y, por lo tanto, insuficiente. Es verdad que, frente al tema del tiempo de Sócrates, el tema del tiempo de Ortega “consiste en someter la razón a la vitalidad” (1923, III, 593). Ahora bien, el sometimiento de la razón a la vitalidad implica únicamente que la razón y la cultura tienen que reconocer su origen en la vida, no que sean dimensiones accesorias y prescindibles de una vida que pueda obviarlas. El nuevo tiempo tiene que asumir dos imperativos, el cultural y el vital, y con ellos una doble exigencia: “la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital” (1923, III, 593). Abandonar cualquiera de las dos dimensiones implicaría no comprender la correcta conexión entre vida y cultura, pues “La vida inculta es barbarie, la cultura

desvitalizada bizantinismo” (1923, III, 594). Ortega sabía que aceptar como definitivo el momento de verdad del vitalismo implicaba situarse en una posición de nietzscheísmo teórico fuerte. Implicaba instalarse en el nihilismo, en la destrucción de la razón, incluso en la celebración pulsional y/o estética de la destrucción de la razón. Implicaba reconocer, más allá de Spengler, que de Nietzsche no sólo eran los problemas sino también la solución. No aceptó esta hipótesis como punto final de su diagnóstico de la época y se mantuvo en su intento de elaborar una teoría de la razón vital como razón postnihilista. Una razón reconstruida tras la experiencia del nihilismo y, por lo tanto, superadora, al menos en la intención, del nihilismo.

2.5. El ensayo *El ocaso de las revoluciones*, con su importante “Epílogo sobre el alma desilusionada”, es, en varios sentidos, un escrito complementario de *El tema de nuestro tiempo*. La presencia de Nietzsche en el texto es indudable y Jordi Gracia (2014: 331) ha podido escribir que el apartado sobre el alma servil es “un fulminante alegato nietzscheano”. Desde el punto de vista de la confrontación con Nietzsche, *El tema de nuestro tiempo* y *El ocaso de las revoluciones* pueden ser interpretados en términos de nihilismo activo y nihilismo pasivo.

En los escritos inéditos de los años 80, Nietzsche caracteriza el nihilismo como el proceso por el que los valores supremos de la cultura europea se desvalorizan, quedan reducidos a la nada (“nihil”). Ahora bien, el nihilismo puede ser experimentado desde dos puntos de vista. Si el nihilismo es entendido como “nihilismo activo”, aparece como “un signo del *acrecentado poder* del espíritu”. La fuerza del espíritu ha crecido tanto que llega a considerar las “metas” que ha tenido hasta ese momento –los valores supremos de la cultura– insuficientes. Se rebela contra ellas y prepara las condiciones para un nuevo orden vital, en relación con el cual el nihilismo es un estado intermedio. Cuando, por el contrario, el nihilismo toma la forma de “nihilismo pasivo”, se experimenta como un “descenso y retroceso del poder del espíritu”. El nihilismo pasivo ha de ser interpretado como “un signo de debilidad”, la expresión de que “la fuerza del espíritu” está “cansada, *agotada*”. Los valores supremos han perdido todo su crédito y eficacia, pero desde su agotamiento no pueden ser sustituidos por otros (cf. FP, 1887, 9 [35]; SW, 12: 350 s.).

En el caso de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* responde a la lógica del nihilismo activo. Los valores propios de la modernidad racionalista son criticados desde el punto de vista de los valores vitales. El presente se entiende como una época en la

que se dan las condiciones para resolver los problemas heredados. Como Nietzsche, Ortega entiende el nihilismo como un estado de transición, que, por lo tanto, tiene que ser superado. Ortega se diferencia, sin embargo, de Nietzsche al considerar que esa superación del nihilismo tiene que contener una restauración de la razón o la emergencia de un nuevo tipo de razón.

El ocaso de las revoluciones, por el contrario, plantea el desenlace de la modernidad en términos de nihilismo pasivo. No se identifican en el presente elementos que permitan diagnosticar una revitalización de la cultura que supere la desvitalización propia de la cultura moderna. El nihilismo adquiere, por lo tanto, su carácter más propiamente aniquilador y su condición de experiencia histórica incapaz de generar una alternativa de futuro satisfactoria a la crisis de la cultura. Entre el enfoque de *El tema de nuestro tiempo* y el de *El ocaso de las revoluciones* no existe, en cualquier caso, contradicción sino complementariedad. La diferencia de planteamientos entre los dos ensayos expresa la ambigüedad propia del nihilismo: una misma crisis puede ser resuelta en dos direcciones distintas.

El ocaso de las revoluciones es un texto nihilista en dos sentidos: indica que hay valores que han dejado de tener vigencia y muestra el proceso por el que esos valores han dejado de tener vigencia. El ensayo caracteriza la Edad Moderna como época de las revoluciones y señala, por una parte, cómo la Edad Moderna ha llegado a ser la época de las revoluciones y, por otra, por qué no puede haber más revoluciones.

Según Ortega, el presente en el que él vive puede caracterizarse como la época en que “en Europa se han acabado las revoluciones” (1923, III, 620) y ello no quiere decir sólo que no las hay sino “que no las puede haber”. La modernidad, como época de las revoluciones, es un ciclo que toca a su fin. ¿En qué sentido es la modernidad la época de las revoluciones?

Con un vocabulario que recuerda a Comte pero que remite de una manera mucho más directa a Spengler, Ortega afirma que en cada gran “organismo histórico” —es decir, cultura— el hombre pasa por tres “estados del espíritu” distintos: el espíritu tradicional, el racionalista y el místico.

Los rasgos definitorios del espíritu tradicional son la vitalidad y el predominio de lo colectivo. El espíritu tradicionalista es el propio de los pueblos jóvenes. En ellos, la sociedad se organiza de acuerdo con los principios de un pasado inmemorial. Ortega pone como ejemplos de este espíritu tradicionalista la Grecia anterior al siglo VI, la Roma anterior al siglo II a. C. y la Edad Media europea. En las épocas tradicionalistas

se organizan las naciones y son “magníficos siglos de dilapidación vital” (1923, III, 624). La época tradicional es también una época colectiva. El sujeto es miembro de un grupo del que sólo se separa muy lenta y esporádicamente. La mente tradicional no desarrolla puntos de vista individuales sino que se limita a “recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados”.

Si el colectivismo y la vitalidad son los rasgos del alma tradicional, el alma racionalista, propia de la modernidad, está constituida sobre la secuencia individualismo-racionalismo-utopismo-espíritu revolucionario. Lo que hace de esta secuencia una secuencia nihilista es su carácter antivital. La modernidad se basa en el abandono de la vida y en la voluntad de dominio sobre la vida ejercida por la razón.

El ser humano descubre su individualidad cuando rompe con la tradición y “vuelve la espalda a todo lo recibido” (1923, III, 625). El racionalista moderno, en su condición de individualista, comienza, pues, siendo un negador. “El nacimiento de la individualidad contiene la negación del mundo” (1923, III, 625). En el mismo origen de la modernidad hay un acto nihilista que condiciona todo el proceso histórico.

El individualismo negador es el punto de partida del racionalismo. Una vez que el sujeto ha negado el mundo tiene que reconstruirlo desde su propia razón. En su caracterización de la razón como constructora del mundo, Ortega es una vez más fiel a su formación kantiana. Entiende la razón como “el entendimiento abandonado a sí mismo” (1923, III, 625), es decir, no sujeto a los límites de la experiencia, en el vocabulario de Kant y no sujeto a los límites de la vida, en el vocabulario de Ortega. La razón pura -término kantiano que Ortega utiliza frecuentemente pero desde un sentido propio y polémico- se convierte en paradigma de la racionalidad moderna cuando, desmintiendo el enfoque de Kant, abandona su carácter regulativo y asume un carácter constitutivo. Como se verá en el apartado final de este capítulo, Ortega consideraba que en Kant ya estaba implícita la teoría (o al menos la posibilidad) de un uso constitutivo de la razón, que sería desarrollada por los idealistas posteriores. En cualquier caso, la razón pura, como entendimiento abandonado a sí mismo que constituye un mundo propio, es el principio que da sentido a la modernidad.

Desde el momento en que la razón funda el mundo, los hombres experimentan un desdén hacia la realidad y se enamoran de las ideas. Antes las ideas eran instrumentos al servicio de las necesidades de la vida; desde la modernidad y el advenimiento del alma racionalista la vida se pone al servicio de las ideas. Esta inversión de la relación entre vida e ideas es justamente el fundamento del utopismo

moderno. El racionalista pretende que el mundo y el cuerpo social se ajusten a la “cuadrícula de conceptos” de la razón pura. Aspira a la perfección de las ideas y “una idea forjada sin otra intención que hacerla perfecta” (1923, III, 629) es la mejor definición que puede darse de utopía.

La revolución se produce porque los hombres se proponen realizar una utopía. Representa así la culminación del proceso histórico desarrollado por el alma racionalista, que se inició con la negación del mundo tradicional y la construcción de un mundo alternativo a partir de la razón pura. La revolución es así la máxima expresión del poder de la razón, pues la razón moderna –y éste es un argumento nietzscheano constante en la obra de Ortega de los años 20- es una instancia de poder. En *El tema de nuestro tiempo*, el planteamiento se expresa con claridad: “Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirlo por el principio” (1923, III, 577). Además de ser una instancia de poder, la utopía revolucionaria es una instancia de simplificación frente a la pluralidad y la complejidad de la vida: “El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida” (1923, III, 630). Ahora bien, la utopía, que pretende dominar la vida simplificándola, está destinada al fracaso. La vida en su complejidad desborda las estructuras esquemáticas de las ideas y acaba por hacer inviable la revolución de la razón pura.

El fracaso de la utopía y de la revolución, inherentes a su propia estructura que remite a lo imposible, conduce al fracaso de la modernidad. Ortega advierte, sin embargo, que al alma racionalista y revolucionaria no le sucederá un alma reaccionaria sino un alma desilusionada (1923, III, 631), un alma que ha perdido la confianza y el entusiasmo en la razón propios de la modernidad. Incapaz de dar sentido a su vida por sí mismo, el hombre que ha experimentado el fracaso de las revoluciones siente un afán de servidumbre. Por eso, “el nombre que mejor cuadra al espíritu de que se inicia tras el ocaso de las revoluciones” es el de “espíritu servil” (1923, III, 640). La secuencia que une alma desilusionada y alma servil expresa el desenlace de la modernidad en el texto de Ortega. Se trata de dos términos consecutivos desde un punto de vista tanto lógico como histórico. La desilusión ilustra la relación del alma moderna con su pasado; la servidumbre con su futuro. El concepto de desilusión muestra, desde luego, el fracaso de la modernidad como proyecto cultural y político, pero también, de manera implícita, la melancolía de Ortega ante ese fracaso. El concepto de servidumbre indica que no existen expectativas de emancipación, como las que planteaba *El tema de nuestro*

tiempo al identificar en el presente síntomas de un sentido deportivo y festival de la vida.

La caracterización del presente, en cuanto culminación de la modernidad, como época servil es, por lo demás, un motivo recurrente en la obra de Nietzsche. El pasaje más significativo en relación con el tema son las consideraciones sobre “el último hombre” en el “Prólogo de Zarathustra”. Nietzsche contrapone al último hombre con el superhombre. El último hombre es “lo más despreciable”. Representa un tiempo, un futuro inminente, en el que “el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre”, es decir, en que el hombre, contra la propuesta de Zarathustra, dejará de ser un “anhelo del superhombre”. En el tiempo del último hombre nadie quiere gobernar ni obedecer: “¡Ningún pastor y un solo rebaño!” (cf. *Za, Pról.*, 5; *SW*, 4: 20).

Podría parecer que hay en este pasaje planteamientos muy distintos de los expuestos por Ortega en su concepto de alma servil: el último hombre no quiere obedecer y además tampoco existen hombres dispuestos a mandar para que otros obedezcan. No obstante, la caracterización de la humanidad como rebaño indica la condición de una servidumbre generalizada, universal.

Los congregados ante Zarathustra aprueban y aplauden esta visión del último hombre. Se identifican con ella. Lo que propone, lo que “predica”, Zarathustra no es, sin embargo, el último hombre sino el superhombre. El último hombre y el superhombre representan las figuras del nihilismo pasivo y el nihilismo activo como posibles salidas de la modernidad. El último hombre se somete al rebaño que lo constituye. El superhombre es el creador de valores y el afirmador de la vida. El paralelismo con la contraposición entre el alma servil y el sentido festival de la vida resulta evidente⁷.

Hay, pues, un importante elemento común en *El tema de nuestro tiempo* y *El ocaso de las revoluciones*: en ambos ensayos el conflicto fundamental de la modernidad es el mismo, el conflicto de la vida y la cultura. Existen también diferencias significativas. En *El ocaso de las revoluciones* no se plantea la continuidad entre socratismo, cristianismo y modernidad que, en *El tema de nuestro tiempo*, había permitido interpretar la historia de la cultura occidental como historia nihilista, negadora de la vida, del platonismo. En coherencia con lo anterior, el tiempo anterior a la

⁷ Un texto de *Más allá del bien y del mal* resulta clarificador en relación con la temática. Según Nietzsche la “civilización” y el “progreso” característicos del “movimiento democrático en Europa” están favoreciendo en su época la aparición de “una especie esencialmente supranacional y nómada”. Por ello, los europeos del futuro serían probablemente “trabajadores aptos para muchas tareas, charlatanes, pobres de voluntad (...) que *necesitan* un señor”. Se engendrará así “un tipo preparado para la *esclavitud* en el sentido más sutil” (MBM, 242; *SW*, 5: 182 s.).

modernidad, la Edad Media, no es caracterizada como una época cristiana negadora de la vida sino como una época del espíritu tradicional, uno de cuyos rasgos es curiosamente la vitalidad. En el cambio de enfoque sobre este tema concreto se percibe el influjo de Spengler, de quien Ortega asume dos importantes ideas: la idea de que todas las culturas desarrollan un mismo ciclo vital, con periodos de formación, plenitud y decadencia, y la idea de que la cultura occidental, fundada en el alma fáustica, no procede de la cultura griega sino que surge en la Edad Media cristiana, madura en la modernidad y se encuentra en el periodo de decadencia en el presente en el que escriben Spengler y Ortega. Muy vinculada a esta percepción del presente como época de decadencia se encuentra una última diferencia relevante entre los dos escritos de Ortega: la afirmación de que el nuevo tiempo no es la época de un triunfo liberador de la vida sino una época servil. Al fin y al cabo, “ocaso” y no “decadencia” es el término que más fielmente traduce el alemán “Untergang” que Spengler utilizó en el título original de su obra.

En cualquier caso, como se ha indicado ya, las diferencias entre los dos ensayos de Ortega no implican contradicción. Expresan la ambigüedad de una época cuya crisis podía ser resuelta en dos direcciones distintas. En este sentido, Ortega se posicionaba más cerca de Nietzsche que de Spengler, que interpretó la crisis de la cultura occidental de manera unívoca, como un proceso de terminal del que sólo cabía esperar la extinción, no una salida a través de la afirmación de la vida. Por eso en su obra reconoce en términos muy laudatorios el acierto de Nietzsche en su crítica de la cultura occidental al tiempo que desapruueba como muestras de un romanticismo ingenuo sus propuestas vitalistas. Ortega, por su parte, consideraba que el tema de su tiempo era el triunfo de del sentido deportivo festival de la vida sobre la amenaza del alma servil, un empeño de resultado incierto, como cualquier tarea que se propone históricamente una generación.

2.6. Como se ha mostrado en las páginas anteriores, Ortega desarrolló planteamientos muy similares a los de Nietzsche al interpretar en los años 20 la crisis de la cultura occidental como un conflicto entre la razón y la vida. Se trataba de la crisis de una cultura unilateralmente racionalista que no tenía en cuenta que el fundamento de toda cultura reside en la vida. Los paralelismos entre Ortega y Nietzsche no se limitan, sin embargo, a la consideración del carácter desvitalizado de la cultura contemporánea y a la afirmación del origen vital de toda cultura. Nietzsche y Ortega coinciden también en buena medida en su manera de entender la vida misma que es el fundamento de la

cultura. Más en concreto, tanto Nietzsche como Ortega polemizan con el concepto darwiniano de vida: la vida no consiste, como pensaba Darwin, en adaptación al medio sino en afirmación de sí misma, crecimiento y poder.

La posición de Nietzsche en relación con las teorías de Darwin ha sido muy discutida por intérpretes y comentaristas⁸. No ha faltado una tendencia, significativa y persistente a lo largo del tiempo, a poner de manifiesto los puntos de contacto entre los planteamientos de ambos pensadores, perceptibles especialmente en temas como la autonomía de la vida frente a instancias teológicas y metafísicas o la valoración de la importancia de la lucha en el desarrollo de los procesos vitales. Ya hubo oportunidad de indicar la asimilación de los planteamientos de Darwin y Nietzsche entre los escritores de la generación del 98. Intérpretes menos literarios y más especializados en el estudio del pensamiento del autor de *Así habló Zaratustra* han insistido hasta la actualidad en la misma dirección. No obstante, los textos en los que Nietzsche polemiza explícitamente con Darwin son elocuentes, pertenecen a un periodo de plena madurez e ilustran aspectos fundamentales de su concepción de la vida. La crítica de Nietzsche a Darwin constituye además un importante punto de conexión con Ortega como se mostrará de inmediato.

Ortega, por su parte, asumió las críticas del darwinismo de biólogos como von Uexküll. En un estudio imprescindible, Manuel Benavides (1988) mostró, documentó e interpretó la influencia de la biología de la época en la obra de Ortega⁹. Su conclusión

⁸ Un completo estado de la cuestión de las discusiones sobre el tema de la relación Nietzsche-Darwin puede verse en el breve pero muy informativo artículo de Michael Skowron (2012). En el presente trabajo se asumen en general las conclusiones de Dirk R. Johnson (2010) sobre el fundamental antidarwinismo de Nietzsche. María Cristina Fornari (2008) insiste en los paralelismos entre Darwin y Nietzsche y señala que el objetivo de la crítica de Nietzsche no sería tanto el propio Darwin como el proto-darwinismo de Spencer. En cualquier caso, Nietzsche se refiere explícitamente a Darwin en sus críticas. La conclusión bien argumentada de Skowron (2012) de que Nietzsche es tanto darwinista como antidarwinista puede ser aceptada, siempre y cuando se entienda por darwinismo una teoría más compleja que la que el propio Nietzsche señalaba con ese nombre.

⁹ Benavides (1988: 34) situó certeramente la recepción de orteguiana de la nueva biología en el contexto del denominado “eclipse del darwinismo”, una crisis coyuntural de la teoría producida a raíz de la integración llevada a cabo por De Vries a finales del siglo XIX del lamarckismo y la genética de Mendel, que permitió resolver las deficiencias de la teoría de la herencia de Darwin. Durante el primer tercio del siglo XX, importantes corrientes de la biología científica viven un momento antidarwinista hasta que los experimentos con las moscas del vinagre y de la fruta y la emergencia de la biología molecular consolidan el neodarwinismo como paradigma dominante. Ortega siguió con atención este episodio de la teoría biológica y desde 1913 reflexionó sobre la importancia del vitalismo, el mendelismo, la teoría de las mutaciones, el neolamarckismo y la ortogénesis (cf. Benavides, 1988: 28). En su estudio, Benavides cotejó con lucidez y penetración fragmentos de las *Ideas para una concepción biológica del mundo*, texto de Uexküll que Ortega haría traducir para su “Biblioteca de Ideas del siglo XX”, con pasajes de distintos ensayos de Ortega. Sostuvo así el influjo de la biología científica de la época en temas como la recuperación de la subjetividad tras la etapa neokantiana, el concepto de perspectiva e incluso la raíz de las teorías ética y política de Ortega (cf. Benavides, 1988: 104 ss., 108, 123).

de que la vinculación de la nueva biología con las teorías epistemológicas, éticas y políticas de Ortega “excusa buscar su inspiración en cualquier otro lugar” (Benavides, 1988: 124) resulta, sin embargo, excesiva. La nueva biología proporcionó a Ortega argumentos para elaborar su teoría acerca de la relación entre vida y cultura. No obstante, los argumentos de la biología científica sólo cobraban sentido en el contexto de una reflexión sobre la crisis de la cultura moderna que debía mucho a Nietzsche, con quien también coincidía en importantes aspectos de la crítica del darwinismo.

La posición de Nietzsche ante el darwinismo evoluciona desde la ambigüedad que puede detectarse en escritos como *Humano, demasiado humano* o *La gaya ciencia* hacia una decidida crítica en sus últimas obras. El giro viene dado en buena medida por la formulación, elaborada a partir de la redacción de *Así habló Zaratustra*, del concepto de voluntad de poder. La idea darwinista de vida como lucha por la existencia y adaptación al medio es incompatible con la idea de vida como voluntad de poder, que implica exuberancia, afirmación de los seres vivientes ante el medio, lujo de fuerzas y derroche vital.

En *Humano, demasiado humano*, donde defiende posiciones muy cercanas a las teorías éticas evolucionistas darwinistas de su entonces amigo Paul Rée, Nietzsche consideró las aportaciones que el darwinismo podía hacer a una crítica de los valores morales realizada desde posiciones vitalistas. Nietzsche señala que la lucha por la existencia (“Kampf ums Dasein”) no es el único punto de vista adecuado para explicar la evolución de un hombre o una raza. Hay que tener en cuenta además, por lo menos, otros dos factores: el acrecentamiento de la fuerza estable mediante la intervención de los espíritus más fuertes y la aportación de “naturalezas más degeneradas”, pues “la naturaleza más débil, en cuanto más libre y delicada, hace posible normalmente cualquier progreso” (HH, I, 224; SW, 2: 188). El texto no contiene una crítica radical del darwinismo, sólo plantea la necesidad de completarlo. Por otra parte, indica ya elementos que, desde la perspectiva de Nietzsche, faltan en la teoría de Darwin: el valor de la pluralidad y la disidencia. De manera implícita muestra la necesidad de elaborar un concepto de vida más complejo.

La tentativa de asimilar el darwinismo se observa también en un pasaje significativo de *La gaya ciencia*. Allí se indica que la “esencia de nuestra especie y nuestro rebaño” consiste en “hacer lo que es provechoso para la conservación de la existencia”. A la economía de la conservación de la especie pertenecerían el odio, la crueldad y también “el ansia de rapiña y de dominio” (GC, 1; SW, 3: 369). El texto

pretende integrar la crítica de la moral cristiana con la teoría de Darwin, al mostrar los valores morales opuestos al cristianismo (odio, crueldad, instinto de rapiña) como elementos útiles para la conservación de la especie. El concepto de “ansia de dominio” (“Herrschaft”) resulta en ese momento más ambiguo y menos desarrollado que el de “voluntad de poder” (“Wille zur Macht”) que aparecerá en escritos posteriores y la indefinición facilita la convergencia con el planteamiento de Darwin.

A partir de *Así habló Zaratustra* aparece y se consolida en la obra de Nietzsche el concepto de voluntad de poder. Lo hace en polémica con el concepto de voluntad de existir, que, en primera instancia y en el contexto de la trayectoria intelectual de Nietzsche, remite a Schopenhauer, pero que afecta también a la percepción que Nietzsche tiene de la obra de Darwin. Con su habitual lenguaje poético indica Zaratustra que “No dio (...) en el blanco de la verdad quien disparó hacia él la frase de la voluntad de existir”, pues “Sólo donde hay vida hay también voluntad pero no voluntad de vida sino (...) voluntad de poder”. La diferencia entre la voluntad de vida y la voluntad de poder radica, según este texto, en que el ser vivo aprecia muchas cosas más que la vida misma, “pero en el apreciar mismo habla la voluntad de poder” (cf. Za, II, “De la superación de sí mismo”; SW, 4: 148 s.). La voluntad de poder permite entender la vida como deseo de más vida, como autosuperación constante de la vida, una expresión en la que insistirán tanto Simmel como Ortega. En relación con Darwin y Schopenhauer, la posición de Nietzsche implica una crítica de la idea de vida como conservación y permanencia desde una idea de vida como expansión y crecimiento.

El texto fundamental de Nietzsche en relación con la temática que aquí se estudia se encuentra en el libro V de *La gaya ciencia*, escrito más tardíamente que los cuatro que compusieron la primera edición y después del *Zaratustra*. En él, Nietzsche considera que el impulso de autoconservación representa en realidad “una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder*”. Es sintomático que algunos filósofos como “el tuberculoso Spinoza” indicaran que lo decisivo es el impulso de autoconservación y que, después de ellos, muchos científicos naturales se hayan mantenido en el “dogma spinoziano” y lo hayan desarrollado “de la manera más grosera en el darwinismo, con su increíblemente unilateral doctrina de la lucha por la existencia”. Todos ellos se equivocan, pues, según Nietzsche, “en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche hasta llegar al absurdo mismo”. La conclusión, coherente con el planteamiento del texto, expresa con nitidez la posición de Nietzsche sobre el tema: “La lucha por la existencia sólo es

una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida, la grande y la pequeña lucha giran en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento y de la expansión, del poder, en concordancia con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida” (GC, 349; SW, 3: 585 s.). El texto insiste en la contraposición entre voluntad de existir y voluntad de poder, que ya había aparecido en *Así habló Zaratustra*, y en la tesis de que es la voluntad de poder, no la mera voluntad de existir y conservarse, la que caracteriza a la vida misma. Es significativa, además, la conexión que se establece entre Darwin y Spinoza, a la que también aludirá en alguna ocasión Ortega. La idea de la lucha como ingrediente fundamental de la vida, uno de los aspectos del darwinismo que más podían interesar a Nietzsche, es mantenida pero con un significado distinto al de Darwin: la vida consiste en lucha, pero no en lucha por la supervivencia sino en lucha por el poder. Por último, el texto muestra las implicaciones antropológicas, éticas y estéticas de la crítica del darwinismo. Más que cuestiones estrictamente relacionadas con la biología científica, lo relevante es establecer el fundamento de una nueva concepción del ser humano, que permita entenderlo desde las dimensiones de la creatividad, el juego y la superfluidad. Una alternativa a la imagen económica y utilitaria del ser humano que se formaba a partir de las teorías de Darwin y Spencer, a quien Nietzsche también critica y vincula con frecuencia al autor de *El origen de las especies*.

En la crítica nietzscheana de Darwin, la autoconservación y la adaptación al medio se interpretan como funciones secundarias, derivadas de la actividad fundamental de la vida que consiste en voluntad de poder. En *Más allá del bien y del mal*, tras advertir una vez más que el énfasis en la autoconservación propio de la fisiología de la época se debe en buena medida a la “inconsecuencia de Spinoza”, se indica que el instinto de autoconservación no es el “instinto cardinal” del ser vivo: “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto” (MBM, 13; SW, 5: 27 s.). La autoconservación tiene, por lo tanto, una función biológica importante pero derivada en relación con la fuente básica de la vitalidad. Algo similar ocurre con el concepto de adaptación. Sólo la sensibilidad democrática y “misárquica” de la época coloca en primer plano la adaptación, que es una “mera reactividad”. Los que lo hacen desconocen que la esencia de la voluntad de poder y que sólo por el influjo de sus fuerzas “viene luego la adaptación” (GM, II, 12; SW, 5: 315 s.). El carácter secundario de la adaptación viene dado en este caso por su condición de fenómeno

“reactivo”. El término “reacción” tiene, como se sabe, connotaciones peyorativas en la filosofía de Nietzsche. Se trata, por ejemplo, del principio vital de la moral de los esclavos, que se diferencia de la moral de los señores basada en la acción. En un sentido mucho más amplio y fundamental, aplicable a todos los fenómenos vitales, la reacción presupone la acción y se desarrolla en función de ella. Por ello constituye, en realidad, una forma de “vitalidad descendente”. Sólo hay adaptación, por lo tanto, después de que haya un fenómeno más primigenio de afirmación de la vida, como sostendrá también Ortega.

Un último aspecto a tener en cuenta en la crítica de Nietzsche al darwinismo tiene que ver con su condición de síntoma cultural de una época positivista, utilitarista y democrática. El darwinismo sería, en este sentido, una de las verdades especialmente adecuadas para cabezas como las de Darwin, Mill o Spencer, “ingleses estimables pero mediocres”. Se trata de espíritus dotados para “detectar muchos pequeños hechos vulgares, para relacionarlos y reducirlos a fórmulas” (MBM, 253; SW, 5: 196 s.). Nietzsche reconoce que pudo aprovechar en su análisis genealógico de la moral algunas de las teorías de Paul Rée, pero Rée había leído a Darwin y “en sus hipótesis la bestia darwiniana y el modernísimo y comedido alfeñique de la moral (...) se tienden gentilmente la mano” (GM, Pról., 7; SW, 5: 254). El darwinismo, bajo una apariencia vitalista, refuerza, pues, en última instancia la moral democrática que Nietzsche critica. Proporciona así argumentos más sofisticados a la moral establecida en siglo XIX.

En el caso de Ortega, el tema del darwinismo como síntoma de la época aparece con claridad en el último apartado de *Meditaciones del Quijote*, titulado “Flaubert, Cervantes, Darwin”. Tanto Flaubert como Darwin configuran el momento final no sólo del primer libro de Ortega sino de un diagnóstico nihilista del modernidad, una época que había comenzado con una afirmación decidida de la subjetividad en la obra de Cervantes. Darwin y Flaubert representan el declive de la subjetividad ante el predominio de los hechos y del determinismo físico. Bouvard y Pecuchet entierran la poesía en el cementerio de Père Lachaise (1914, I, 825) porque ya no puede haber héroes como Don Quijote que afirman su voluntad de aventura incluso ante un medio hostil. Darwin aprisionó lo vital dentro de la necesidad física y con ello redujo la biología a mecánica. Cuando vivir es adaptarse es imposible la afirmación de la vida como creatividad y con ello también el heroísmo: “Adaptación es sumisión y renuncia. Darwin barre los héroes sobre la faz de la tierra” (1914, I, 825). Como se indicó en el capítulo II de este trabajo, el entierro de la novela moderna y de los héroes no fue la

última palabra de Ortega en 1914. En *La voluntad del barroco*, inédito en su mayor parte, Ortega planteó la posibilidad de un retorno de los héroes e incluso de la novela, que superaría el nihilismo flaubertiano y darwiniano. Es cierto que Ortega no publicó la prosecución del texto de *Meditaciones del Quijote* y en este sentido pueden tener razón en parte algunos críticos que sugieren el abandono de las ideas propuestas en *La voluntad del barroco* o al menos cierta indecisión ante ellas. En cualquier caso, esa posibilidad no afecta al diagnóstico que une nihilismo positivista y darwinismo en el final de *Meditaciones del Quijote*. Benavides (1988: 63 ss.) mostró de manera fehaciente, por otra parte, la presencia de *Ideas para una concepción biológica del mundo* de von Uexküll en el primer libro de Ortega. Lo cierto, sin embargo, es que Ortega no expone en 1914 con nitidez una teoría de la vida alternativa al darwinismo. Lo que aparece en *Meditaciones del Quijote* –y esto ya es muy significativo también en relación con Nietzsche– es una crítica de las insuficiencias del darwinismo como concepción de la vida, que dificulta la comprensión de la creatividad y de la ética como afirmación del individuo (del héroe). Darwin y Flaubert eran, por los demás, dos representantes del nihilismo moderno también para el autor de *El crepúsculo de los ídolos*, si bien no establecía una conexión entre el naturalista inglés y el novelista francés y tendía más a vincular a Flaubert con Wagner.

Una concepción de la vida alternativa a la propia del darwinismo es sugerida por Ortega en su comentario del libro de Max Scheler *El genio de la guerra y la guerra alemana* y planteada de manera más amplia y precisa en dos de los ensayos más relevantes desde un punto de vista filosófico de entre los incluidos en los diferentes volúmenes de *El Espectador: El Quijote en la escuela* (1920) y *El origen deportivo del Estado* (1925). En el comentario del libro de Scheler, Ortega se felicita porque hayan quedado atrás “los tiempos en que Darwin inspiraba la atmósfera de los laboratorios” y plantea la diferencia entre la vieja y la nueva biología en los siguientes términos: “Ya no aparece la vida como una lucha triste por no morir, como una reacción al medio, como una adaptación, sino al contrario: vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, expansión, dominio” (1917, II, 329). El texto caracteriza la concepción darwinista de la vida con connotaciones valorativas negativas. Se trata de una lucha “triste”, que priva al sujeto que participa en ella de cualquier iniciativa y originalidad, en la medida en que es “mera reacción al medio”. La concepción de la vida que se opone al darwinismo presenta, por el contrario, claros elementos nietzscheanos: acción, multiplicidad y dominio. Es cierto que en el comentario de Ortega se solapan con

frecuencia sus ideas con las de Scheler y que Ortega advierte que Scheler podría incurrir en un error similar al del darwinismo: extrapolar las ideas de la biología a otros ámbitos de la cultura como la política, la moral o la estética (cf. 1917, II, 330). No obstante, Ortega expresa en el mismo texto su acuerdo con la crítica al darwinismo. En cuanto a la tendencia a aplicar la nueva concepción de la vida más allá de la estricta biología científica, sería una objeción que, de ser oportuna, se podría hacer también al propio Ortega como se va a ver de inmediato.

Ortega publicó su ensayo *El Quijote en la escuela* primero por entregas en *El Sol* en 1920. Más tarde lo integró en el tercer volumen de *El Espectador*, dentro de una sección que tituló “Ensayos de Filosofía. Biología y Pedagogía”. La importancia de este ensayo para la formulación de la idea de vida por Ortega en los años 20, sólo es comparable a la de *El tema de nuestro tiempo*, entre otros motivos porque *El Quijote en la escuela* contiene la exposición más rigurosa que su autor hizo sobre su asimilación filosófica de la biología de la época. En cuanto a *El origen deportivo del Estado*, apareció en el diario *La Nación* de Buenos Aires, también por entregas, en 1925 y fue incorporado en 1929 al tomo VII de *El Espectador*, se trata de un texto fundamental en la teoría política de Ortega de los años 20 como se verá en su momento. Lo que interesa en este apartado es la teoría de la vida que Ortega desarrolla al comienzo del ensayo como fundamento de su teoría política. Tanto uno como otro ensayo muestran la proyección que realiza Ortega de las teorías biológicas de la época en ámbitos que exceden el de la biología científica como son la educación en *El Quijote en la escuela* y la política en *El origen deportivo del Estado*. En ambos casos, Ortega hace un uso instrumental de su interpretación de la biología científica de la época que es puesta al servicio de una filosofía de la cultura con dos claros ingredientes nietzscheanos: la teoría acerca de la relación entre cultura y vida y la concepción no utilitaria, deportiva y creativa de la vida.

En *El origen deportivo del Estado* indica Ortega que una de las cuestiones fundamentales para el ser humano es la idea que tenga de la vida (1925, II, 706). La idea de la vida propia del nuevo tiempo es expuesta especialmente por Ortega en *El Quijote en la escuela* y es planteada, de entrada, en polémica con la idea de la vida propia del siglo XIX: el darwinismo. Según Ortega “vía Darwin o vía Lamarck” la biología del siglo XIX entendió la vida como adaptación al medio, bien fuera para amoldarse a él, bien fuera para transformarlo (1920, II, 410). Se centró en el estudio de los órganos y su funcionamiento mecánico y acabó siendo así más una “mecánica biológica” que una

biología propiamente dicha (1920, II, 405). Por otro lado, el siglo XIX favoreció una “interpretación utilitaria del fenómeno vital” (1925, II, 706). En virtud de la teoría de la adaptación, los órganos de los seres vivos se desarrollaban en la medida en que eran útiles. Adaptación, mecanicismo y utilitarismo eran, pues, los elementos de la idea de vida que el nuevo tiempo va a cuestionar.

En la nueva idea de vida de Ortega es fundamental el concepto de “Umwelt” del biólogo alemán Jakob von Uexküll. El término “Umwelt” introducía una concepción del medio biológico alternativa a la darwinista: el “Umwelt” no es el contexto de una adaptación general de todos los seres vivos que lo ocupan sino un ámbito en que el ser vivo y el entorno interactúan, de manera distinta según el caso de cada especie. Además, según Ortega, tanto el mendelismo como la teoría de las mutaciones cuestionaban la tesis de que la función crea el órgano y mostraban que los órganos aparecen “súbitamente (...) caprichosamente” y sólo a partir de su acción se modifica el medio vital (1925, II, 706). Por eso hay que entender, con Uexküll, la vida como una “adaptación del medio al organismo” (1925, II, 418n.). El darwinismo es, pues, refutado en su dimensión mecanicista, pero también lo es en su dimensión utilitarista. El darwinismo no puede explicar el significado de los órganos internos que no están en contacto con el medio, ni de las secreciones internas. Tampoco los fenómenos como la emotividad o la expresión, que Ortega analiza en su ensayo “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925, II, 685 ss.) y que carecen de función utilitaria. Todos estos fenómenos resultan inútiles y, desde un punto de vista darwinista, “la inutilidad es un escándalo biológico” (1920, II, 411).

En última instancia, el error de Darwin fue considerar que la vida consistía en el funcionamiento de órganos dados. El autor de *El origen de las especies* no tuvo en cuenta que en la vida hay dos estratos: “*La vida organizada, la vida como uso de órganos, es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical*” (1920, II, 407). El darwinismo ha sido capaz de explicar la vida organizada pero no la vida organizante, que es la vida fundamental, por eso “la biología darwinista empieza precisamente allí donde la vida en sentido estricto acaba” (1920, II, 407). Ahora bien, la distinción entre vida organizante y vida organizada adquiere un significado especial cuando se aplica a los seres humanos y en ese ámbito Ortega plantea la dualidad en términos explícitamente nietzscheanos: vida organizante y vida organizada equivalen entonces a vida ascendente y vida decadente (1920, II, 415 ss.). La vitalidad ascendente es “un torrente pleno de energía que no percibe su propia

limitación” y que lleva a actuar “con la plenitud magnánima de un lujo”. En los hombres de vitalidad ascendente no hay envidia ni resentimiento. Los hombres de vitalidad decadente se caracterizan, en cambio, por una “debilidad constitutiva” y por la “desconfianza en sí misma” (1920, II, 416). Ortega utiliza, pues, términos nietzscheanos y los desarrolla en un sentido también nietzscheano.

La diferencia, en principio biológica, entre vida organizante y vida organizada justificó la distinción explícitamente nietzscheana entre vida ascendente y vida decadente. La dicotomía vida ascendente/vida decadente da lugar en *El Quijote en la escuela* a una última distinción fundamental en el Ortega de los años 20: la de trabajo y deporte. El trabajo se corresponde en ese ensayo con la vida organizada y decadente y se caracteriza como “el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula”, mientras el deporte, vinculado a una vida organizante y ascendente, sería “el esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento” (1920, II, 427). Trabajo y deporte son así el fundamento de dos tipos de ética: la ética utilitaria y la ética lúdica. La primera de ellas es la ética propia de la época que acaba, la segunda, de la época que se inicia. El concepto de vida conduce una vez más, ahora en el ámbito de la ética, a una concepción cercana a Nietzsche de la ética afirmativa y creadora.

En *El origen deportivo del Estado*, el planteamiento y las conclusiones son similares. La distinción entre vida organizante y vida organizada es sustituida por la muy similar entre actividad originaria y actividad secundaria. La actividad vital originaria es “creadora, vital por excelencia (...) espontánea y desinteresada”, mientras que la actividad secundaria, que parte de la originaria y la mecaniza, es de tipo utilitario. El carácter espontáneo, superfluo y poderosos de la vida originaria es enfatizado una vez más por Ortega: “La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente” (1925, II, 707). Se contraponen también la abundancia como síntoma del vida pujante y la utilidad como síntoma de la vida menguante (1925, II, 708). Y se señala, por último, que un trasunto de las dos formas de actividad biológica son dos tipos de acciones humanas: el trabajo y el deporte (1925, II, 707). Como en *El Quijote en la escuela*, Ortega indica que es el deporte y no el trabajo la actividad que da lugar a los más importantes logros culturales y en el ensayo de 1925 se afirmará, en concreto, que es el deporte la actividad que está en la base del origen del estado.

Así, pues, la idea de la vida propia del nuevo tiempo se delinea con claridad por contraposición a la idea darwiniana de la vida, vigente en el siglo XIX. La vida

consistirá más en lujo que en utilidad, en espontaneidad que en dependencia del medio, en pluralidad y plétora de posibilidades que en simplificación y precariedad, en actividad creadora que en actividad mecánica. El hombre económico y utilitario del siglo XIX tendrá que dar paso al “nada moderno y muy siglo XX” hombre lujoso y deportivo.

Es indudable que la biología de la época permitió a Ortega “urbanizar” su interpretación de Nietzsche e ilustrarla con referencias científicas. Le permitió además evitar el concepto de “voluntad de poder”, imprescindible en la concepción nietzscheana de la vida y que Ortega apenas utiliza, sin duda porque lo considera demasiado problemático para su propuesta de una restauración de la razón. No se pueden soslayar tampoco las aportaciones de la obra biológica de Uexküll a la cultura contemporánea. Su teoría del “Umwelt” ha sido recuperada por muchos defensores actuales del paradigma de la biodiversidad y si Benavides documentó con acierto su presencia en la obra de Ortega, investigaciones como la de Buchanan (2008) han puesto de manifiesto sus contribuciones a planteamientos tan influyentes y variados como los de Heidegger o Deleuze. Ahora bien, pretender, como concluía Benavides, que la consideración de los influjos de la biología de la época permite prescindir de la referencia a otros planteamientos filosóficos, entre los que estaría el de Nietzsche, es erróneo y simplificador. A Nietzsche remite, en parte, el diagnóstico que realiza Ortega de la cultura occidental de los años 20. Y a Nietzsche remiten también la ética y la antropología lúdicas que Ortega propone en esa época. Formaban parte de la propuesta crítica nietzscheana que Ortega conoció desde muy pronto y antes de entrar en contacto con la biología posdarwinista.

La asimilación de las tesis de la nueva biología con el planteamiento de Nietzsche enunciada en el fragmento de las conferencias de Buenos Aires de 1916 con el que se abre este apartado expresa con claridad la posición orteguiana. Tanto Nietzsche como Ortega sometieron a crítica la concepción darwiniana de la vida, de la que no compartían la teoría de la adaptación al medio ni su utilitarismo. Ahora bien, el contexto científico de uno y otro pensador diferían en un aspecto fundamental. Nietzsche escribió en una época de esplendor del primer darwinismo. Sólo la integración del mendelismo en la teoría de la evolución, llevada a cabo por De Vries en la última década del siglo XIX, permitió la emergencia de una biología alternativa a la de Darwin, que Ortega sí pudo utilizar para reforzar un planteamiento filosófico de inspiración nietzscheana. Lo que algunos historiadores de la ciencia como Bowler

(1983) han llamado “eclipse del darwinismo” fue un episodio pasajero en la historia de la biología. A partir de los años 30 del siglo XX, el “neodarwinismo” volvería ser un paradigma hegemónico. Ortega no se hizo “neodarwinista” en los años 30 sino que giró en la dirección de una fundamentación de la metafísica y la razón histórica muy condicionada por sus lecturas de Heidegger y Dilthey. Serían Heidegger o Dilthey quienes le alejarían de Nietzsche, no los biólogos de la época, nuevos en relación con lo que él consideraba nueva biología en los años 20. Por lo demás, ni Ortega ni Nietzsche cuestionaron la idea de la vida como evolución y la conexión entre las distintas formas de manifestaciones vitales. Consideraban además que la teoría de Darwin describía adecuadamente un tipo de vida, aunque no la forma de vida fundamental. Por ello, su planteamiento más que como antidarwinismo tendría que ser caracterizado mejor como posdarwinismo.

3. Nietzsche y el Sócrates orteguiano: en los orígenes de la subversión platónica.

“La acusación de Melitos –que Sócrates corrompía a la muchachada-, injusta y repugnante desde su punto de vista jurídico, resultó verídica desde un punto de vista histórico. La zancadilla lógica de Sócrates hizo perder para siempre a Grecia la sensación de seguridad vital.”

(1927, IV, 142)

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega caracteriza el tema de su tiempo como el inverso al tema del tiempo de Sócrates. Mientras que el tema del tiempo de Sócrates fue “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón”, el del tiempo de Ortega consistiría en “someter la razón a la vitalidad” (1923, III, 591, 593). En la interpretación orteguiana de Sócrates de *El tema de nuestro tiempo* y en general de los años 20 hay indudables elementos nietzscheanos. No obstante, la actitud general de Ortega hacia Sócrates es más ambigua que la de Nietzsche, cuya posición es más firmemente crítica en relación con el filósofo ateniense, por más que algún prestigioso intérprete haya pretendido atenuar la confrontación¹⁰. En la ambigüedad de Ortega

¹⁰ En su estudio clásico, Walter Kaufmann (1950: 391 ss.) sostuvo la necesidad de revisar la tesis aceptada por los intérpretes del repudio de Sócrates por Nietzsche. Indicó que aspectos como la dialéctica, la ironía y el constante cuestionamiento llegaron a modelar la concepción que tuvo Nietzsche de su propia tarea como pensador. Es cierto que pueden encontrarse textos de Nietzsche en los que aparece una actitud más positiva hacia Sócrates, especialmente en el llamado “periodo intermedio”, en obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*. Sócrates defiende al individuo

influyen tanto la evolución de su pensamiento filosófico como su pretensión de integrar los conceptos de vida y razón, que implicaba, entre otras cosas, la necesaria integración del legado socrático después de su sometimiento a crítica. Sócrates era para el Ortega de los años veinte el “archiequívoco” por ser el “archigriego” (1927, III, 141), el representante más genuino de una cultura que Occidente no ha interpretado correctamente en toda su complejidad, que incluía aspectos negativos o problemáticos. Determinados ingredientes de la figura de Sócrates, como su condición de “fundador” de Europa, de la razón o de la ciencia, son mantenidos por Ortega a lo largo de toda su trayectoria. La valoración que hace de ellos varía, sin embargo, según el momento en que se formule, pues no siempre es la misma, como ya se ha visto, la actitud de Ortega ante conceptos como “Europa” o “razón”. Tampoco ante la figura de Sócrates.

3.1. En su etapa neokantiana juvenil, Ortega plantea una interpretación de Sócrates coherente con su diagnóstico de que España es el problema y Europa la solución. Los escritos “Sobre los estudios clásicos” (1907) y “Asamblea para el progreso de las ciencias” (1908) exponen con claridad esa imagen de Sócrates como fundador del hombre, de Europa y de la misma filosofía. Sócrates aparecía así como un importante referente de la cultura racionalista y europea que Ortega proponía como modelo a seguir por España.

En “Sobre los estudios clásicos”, Ortega presenta el tema del nacimiento de Europa, de su especificidad frente a otras culturas, a partir del mito de Pan y Siringa. Pan amaba a la ninfa Siringa y tras perseguirla por los bosques la encuentra muerta y le da sepultura. De la tumba de Siringa nacen juncos con los que Pan construye una flauta, que tocará con frecuencia. Los amores de Pan constituyen una metáfora sobre el nacimiento de Europa porque “Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la bestia blanca” (1907, I, 117). De acuerdo con los cánones

frente a la tradición y la costumbre (A, 9; SW, 3: 23), alienta la dialéctica y, por lo tanto, la posibilidad de decir no (GC, 32; SW, 3: 403), lucha contra la necedad y la irreflexión dañándolas (GC, 328; SW, 3: 555), frente a Cristo, el otro gran símbolo de hombre condenado por sus ideas, tiene la ventaja de “esa manera alegre de ser sabio y de una *sabiduría llena de picardía*” (HH, II, II; SW, 2: 592). Ahora bien, incluso en estas obras, no falta algún pasaje en el que reaparece el Sócrates antivitalista, como el que advierte que cuando Sócrates dice a Critón que le debe un gallo a Esculapio está diciendo “¡Oh, Critón, la vida es una enfermedad!” (GC, 340; SW, 3: 569). En cualquier caso, la crítica de Sócrates iniciada en El nacimiento de la tragedia se consolidó, con las adaptaciones terminológicas oportunas, en el pensamiento maduro de Nietzsche, especialmente en el capítulo “El problema de Sócrates” de *Crepúsculo de los ídolos*. La crítica de Sócrates, como un importante elemento del programa de crítica general del platonismo, formó parte de la historia efectiva de la recepción de Nietzsche en el pensamiento posterior y lo hizo por motivos justificables en la propia obra del pensador alemán.

neokantianos del joven Ortega, antes de Grecia, Europa no era una cultura propiamente humanizada, consistía sólo en esa “bestia blanca” aún no humana. Sólo en Grecia, los “nervios del antropoide” alcanzan “vibraciones científicas y vibraciones éticas” y en ese proceso Sócrates resulta una figura fundamental, pues “el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates” (1907, I, 117). Este descubrimiento, ya no mítico sino conceptual, del ser humano implica también la fundación de la filosofía, pues, según indica Ortega, precisamente en su artículo sobre el *Nietzsche* de Simmel titulado “El sobrehombre”, la filosofía aparece en Europa cuando Sócrates se pregunta qué cosa es el hombre (1908, I, 177). Sólo porque compartía con Sócrates el intento de responder a esta pregunta podía ser considerado Nietzsche filósofo, según el Ortega de 1908.

En el artículo sobre la “Asamblea para el progreso de las ciencias”, Ortega vincula el tema de la europeización, tan decisivo para los intelectuales españoles de la época, con el del desarrollo de la ciencia. Para llevar a cabo la propuesta de europeización de España hay que empezar por definir con claridad lo que es Europa. Europa no es una realidad meramente geográfica: en la época de Platón, Europa consistía en un “lindo rincón de la tierra helénica” (1908, I, 185). Tampoco consiste, sin más, en el progreso técnico o en la eficiencia burocrática. Estos elementos no existían de una manera tan acusada en el siglo XVII, cuando ya existía Europa, y pudieron caracterizar a otras culturas antiguas como la china o la fenicia. Lo que distinguió a Atenas de Fenicia o China no fue el desarrollo material sino la figura de Sócrates (1908, I, 185). Sócrates, como fundador de Europa, es caracterizado en esta ocasión por Ortega en términos explícitamente tomados de Aristóteles: sus principales aportaciones serían la definición y el método inductivo. Definición e inducción constituyen la ciencia, según el Ortega de la época. La conclusión es conocida y resulta coherente con todo el planteamiento anterior: “Europa=ciencia: todo lo demás le es común con el resto del planeta” (1908, I, 186). En la observación ulterior, Ortega se permite un recurso literario que no sería desconocido para un lector de Nietzsche. Sin ciencia, el europeo sólo sería “una bestia rubia” (1908, I, 186).

La figura de Sócrates aparece, pues, interpretada con caracteres positivos desde un punto de vista valorativo y neokantianos desde un punto de vista analítico. En el proyecto neokantiano de Ortega, no sólo Europa sino el mismo ser humano son caracterizados en términos de ciencia y moralidad (“vibraciones científicas y vibraciones éticas”). Lejos de matar a Pan-Dionisos, Sócrates lo civiliza y el Pan

humanizado, que fabrica la flauta y la toca, hace posible el nacimiento del clasicismo griego con su poder de referencia normativa sobre la cultura europea. La bestia rubia (“Blonde Bestie”) no es ya el modelo de la moral de los señores propuesto en *La genealogía de la moral* (GM, I, 11; SW, 5: 275) y fascinante para algunos noventayochistas. Ahora representa el momento animal de Europa, un estadio de evolución definitivamente superado por la labor fundacional de Sócrates. Reinterpretados en clave civilizatoria y “europeísta” Dionisos y la bestia rubia, Nietzsche sólo podía ser un pensador más entre los que se plantearon el problema del hombre, instituido por Sócrates en su condición de fundador de la filosofía. La “socratización” de Nietzsche era así un desarrollo simbólico de la interpretación neokantiana estudiada en el primer capítulo de este trabajo. Sólo cuando los conceptos de Europa y razón se hagan problemáticos será también necesario un replanteamiento del problema de Sócrates.

3.2. A la Europa problemática de los años 20, la Europa “de entreguerras”, le corresponde un Sócrates problemático. Ortega se ocupa de su figura sobre todo en dos escritos: el importante y programático capítulo VI de *El tema de nuestro tiempo*, titulado “Las dos ironías o Sócrates y Don Juan”, y el ensayo *Ética de los griegos*, un comentario del libro de Ernst Howald *Ética de la Antigüedad (Ethik des Altertums)*, que publica primero en dos artículos en *El Sol*, a finales de 1926 y principios de 1927, y luego en el volumen *Espíritu de la letra* (1927). Las interpretaciones de Sócrates planteadas en ambos escritos son coherentes entre sí y con las ideas que Ortega desarrolla en el periodo. Responden, sin embargo, a temáticas distintas aunque complementarias. *El tema de nuestro tiempo* se centra en la figura de Sócrates como arquetipo del racionalismo occidental. En *La ética de los griegos* se trata sobre todo de entender a Sócrates en el contexto más específico de la cultura griega. Es obvio, y lo es especialmente para Ortega, que la íntima conexión entre la cultura griega y la cultura occidental establece una clara continuidad entre los dos textos. No obstante, el escrito de 1927, de significado y valor menos relevantes en relación con el conjunto de la obra de Ortega, presenta un carácter sintomático que es oportuno poner de manifiesto: cuando la cultura occidental se ha hecho problemática también hay que interpretar a los griegos en clave problemática. Al revisar a los griegos, la cultura occidental revisa sus orígenes, pero lo hace, en los años 20, desde una conciencia de crisis. En esa mirada

genealógica, que da lugar a una hermenéutica de la sospecha sobre la propia cultura, la interpretación nietzscheana de Sócrates es una referencia fundamental.

La interpretación nietzscheana de Sócrates presenta un carácter dual similar al que se ha indicado en el caso de Ortega. En el primer libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, publicado en 1872, Sócrates aparece sobre todo como destructor de la cultura trágica dionisiaca. En el capítulo “El problema de Sócrates” de *Crepúsculo de los ídolos* (1888) la perspectiva se corresponde con los problemas que interesan a Nietzsche en su etapa de madurez: la “décadence” y la consideración de la historia de la cultura occidental como historia nihilista del platonismo.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche cuestionó la imagen de la cultura griega racionalista y equilibrada dominante en su época. Una lectura mínimamente atenta de la obra muestra que Nietzsche no pretendía rechazar sin más el carácter racionalista de la cultura griega. Racionalidad, equilibrio, medida o armonía eran ingredientes definitorios de la cultura griega, pero debían ser reinterpretados. Para explicar el arte y en general la cultura de la Grecia antigua había que recurrir no a uno sino a dos principios: lo apolíneo y lo dionisiaco. Lo apolíneo es el instinto del sueño – entendido en este caso como ámbito de la perfección formal y la “medida limitada”, no el sentido de pesadilla inquietante y deformadora que suele ser común desde Freud-; lo dionisiaco es el instinto de la embriaguez (NT, 1; SW, 1: 26 ss.). En diversos momentos del arte griego predominaron cada uno de esos instintos de forma unilateral. En Homero y la arquitectura dórica predomina el elemento apolíneo, en la sabiduría de Sileno y la poesía de Arquíloco, el elemento dionisiaco. Sólo la tragedia ática consigue integrar los dos elementos: combina un coro dionisiaco con héroes apolíneos. Ahora bien, de estos dos elementos el fundamental es el dionisiaco. Lo apolíneo es una proyección de lo dionisiaco, es la apariencia –de ahí su vinculación con el sueño- que tiene su fundamento en la esencia dionisiaca del mundo. Nietzsche no niega, pues, la importancia de la armonía y la medida en la cultura griega. Se limita a señalar que su origen está en el desgarramiento trágico, en el sufrimiento dionisiaco, desmesurado, propio del fundamento de un mundo que se entiende en términos schopenhauerianos de voluntad (dionisiaca) y representación (apolínea).

El equilibrio de lo dionisiaco y lo apolíneo propio de la tragedia ática se rompe en la obra de Eurípides. En sus tragedias, Eurípides hace razonar a sus personajes para que sean comprendidos por el público. No acepta el carácter no racionalista y la ambigüedad moral de la tragedia clásica (NT, 11; SW, 1: 76 ss.). Es en relación con

Eurípides como Nietzsche presenta a Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*. En realidad, indica Nietzsche, Eurípides es un representante del socratismo estético. Si el socratismo ético, el intelectualismo moral, afirma que “sólo el sapiente es virtuoso”, el socratismo estético afirma que “Todo tiene que ser inteligible para ser bello” (NT, 12; SW, 1: 85). Ética y estética tienen que estar sometidas al conocimiento racional. Es erróneo, sin embargo, advierte Nietzsche, pensar que este giro implica el triunfo de Apolo sobre Dioniso, la sustitución de la cultura dionisiaca propia de la tragedia ática de Esquilo y Sófocles por una cultura presuntamente apolínea propia de la tragedia de Eurípides. La antítesis dionisiaco-apolínea, una antítesis en la que los dos elementos se mantienen en tensión, es sustituida por la antítesis dionisiaco-socrático, que supone la destrucción del elemento dionisiaco y con el de la tragedia misma (NT, 12; SW, 1: 83). No puede haber Apolo sin Dioniso y por ello se puede decir al “sacrílego” Eurípides: “puesto que tú habías abandonado a Dioniso, Apolo te abandonó a ti” (NT, 10; SW, 1: 75).

Nietzsche presenta el cambio fundamental que Sócrates supone en la cultura griega como una *inversión*: “Mientras en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa y la conciencia adopta una actitud crítica y discursiva, en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador —¡una verdadera monstruosidad per defectum!” (NT, 13; SW, 1: 90). El enfrentamiento entre la cultura dionisiaca y la cultura socrática es planteado, pues, como el enfrentamiento entre una cultura que afirma los instintos, y sólo a partir de ellos la razón, y una cultura fundada sobre todo en la negación de los instintos.

Frente al hombre trágico, propio de la cultura dionisiaca, Sócrates representa al “*hombre teórico*”, una figura que se basa en dos supuestos: “que siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz de no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (NT, 15; SW, 1: 98 s.). Los dos rasgos con los que Nietzsche identifica al hombre teórico coinciden con dos de los caracteres fundamentales del racionalismo que, según Ortega, entra en crisis en su tiempo: la pretensión de la razón de conocer la totalidad de la realidad y el intento de modificar la realidad desde las ideas de la pura razón, criticado como “utopismo” en *El ocaso de las revoluciones*. El propio Nietzsche considera en 1872 que el mundo moderno se caracteriza por la “cultura alejandrina” de origen socrático y tiene como ideal al hombre teórico (NT, 18; SW, 1: 116). Sócrates es, como fundador del racionalismo, no sólo un acontecimiento de la cultura griega, cuya evolución condiciona

de manera decisiva, sino el referente de la cultura dominante en la Europa de Nietzsche en 1872 y en la de Ortega en 1923, una cultura que ambos pensadores consideran que está sometida a una crisis irrevocable.

Como se ha indicado más arriba, en *Crepúsculo de los ídolos*, la imagen de Sócrates mantiene algunos de los rasgos principales bosquejados en *El nacimiento de la tragedia*, pero interpretados en clave del análisis del nihilismo propio del Nietzsche maduro. Sócrates es, de entrada, un representante característico de los “sapientísimos” (“die Weisesten”) que en todos los tiempos han coincidido en una cosa: considerar que la vida no vale nada. En esa actitud tiene que haber algo enfermo, observa Nietzsche (CI, “El problema de Sócrates”; SW, 6: 67). Nihilismo y enfermedad constituyen, por lo tanto, el marco conceptual en que se analiza la figura de Sócrates en esta obra tardía. Como se sabe, ambos conceptos son fundamentales en el pensamiento maduro de Nietzsche. La contraposición entre salud y enfermedad opera como un constante elemento tanto de la autointerpretación de la biografía de Nietzsche como de su diagnóstico de la crisis de la cultura occidental. En cuanto al nihilismo es el concepto que articula el análisis de Nietzsche sobre un presente ambiguo: la cultura occidental, platónica y cristiana, es nihilista porque niega la vida, considera, como Sócrates, que la vida no vale *nada* y también porque sus propios valores, tras un largo proceso histórico, han acabado por no valer *nada*.

A diferencia de lo mantenido en *El nacimiento de la tragedia*, donde Eurípides y Sócrates destruían el mundo trágico en su momento de mayor plenitud, en *Crepúsculo de los ídolos*, el significado de Sócrates es interpretado en el contexto de la decadencia de Atenas. En la Atenas decadente, los instintos estaban en anarquía y ya nadie era dueño de sí (CI, “El problema...”, 9; SW, 6: 71). Para triunfar sobre la anarquía de los instintos, Sócrates impone la tiranía de la razón. Por eso, con él, la cultura griega “se lanza a la racionalidad (...) con fanatismo” (CI, “El problema...”, 10; SW, 6: 72). La “supefetación de lo lógico”, el exceso de racionalidad, es así un claro indicio de decadencia en Sócrates, como también lo es su intelectualismo moral que se basa en una ecuación tan influyente como cuestionable: “aquella ecuación socrática de razón=virtud=felicidad, la ecuación más extravagante que existe” (CI, “El problema...”, 4; SW, 6: 69).

Se trata, pues, de la misma situación que la descrita en *El nacimiento de la tragedia* aunque varíen tanto algunos conceptos metodológicos como la descripción del contexto: hay una inversión, vitalmente nociva, que conduce al dominio de la razón

sobre los instintos. Cuando escribe *Crepúsculo de los ídolos*, en su último año de producción literaria, Nietzsche ha formulado con persistencia sus teorías acerca de la transvaloración de los valores y del nihilismo. Y como transvaloración, sintomática, ha de ser interpretado lo que en *El nacimiento de la tragedia*, sin un vocabulario depurado por los años, era meramente inversión.

La solución para una Atenas decadente, en el fondo trasunto de la Europa nihilista y decadente que Nietzsche criticaba, no podía ser un Sócrates también decadente. En última instancia, el problema es que Sócrates no proporciona a los griegos enfermos salud sino una enfermedad distinta, pues “*Tener* que combatir los instintos —ésta es la fórmula de la *décadence*. Mientras la vida asciende es felicidad igual a instinto” (CI, “El problema...”, 11; SW, 6: 73). En la medida en que era un representante de la “vida descendente”, Sócrates se situaba en las antípodas de lo que en 1923 eran las exigencias propias del “tema de nuestro tiempo”.

Nihilismo, *décadence* y enfermedad son los rasgos definitorios de Sócrates para el Nietzsche de la “gran salud” y la vida ascendente. Ahora bien, ni en la obra del propio Nietzsche ni mucho menos en recepción que Ortega hace de ella hay contradicción entre las dos imágenes de Sócrates, la de *El nacimiento de la tragedia* y la del *Crepúsculo de los ídolos*. El elemento que las une es la caracterización de Sócrates como representante de una cultura racionalista de la desvitalización, que es también el aspecto que le interesa al Ortega de los años 20.

De manera similar a Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, en *Ética de los griegos*, Ortega cuestiona la relación entre la cultura griega y la cultura occidental aceptada como canónica al menos desde el siglo XIX. La relación entre ambas culturas ha sido planteada por la propia cultura occidental en términos de *ideal*. Toda una cultura como la occidental se propone regirse por un ideal que procede de una cultura distinta a ella: la cultura griega. Por ello, la cultura europea se comporta ante la griega con un gesto de admiración religiosa. Existe así una “beatería de lo griego”, como existe en general una “beatería de la cultura” y más específicamente una beatería de Platón (1927, IV, 136). Los elementos contextuales de esta interpretación remiten ya a Nietzsche con claridad. Es nietzscheana la caracterización de la actitud ante la cultura en general como religiosa, como teológica, la idea de la cultura como sustituto del viejo Dios, que ya había sido expresada en *El tema de nuestro tiempo*. Es también nietzscheano el diagnóstico de una beatería de Platón: Platón no sólo significa para los occidentales la culminación de lo griego sino la norma que, de manera “beata”, se ha de seguir.

Las coincidencias en el enfoque global se mantienen en el tratamiento de temas más concretos. Ortega advierte que junto a la Grecia del sol, la claridad, la racionalidad y el optimismo está la con frecuencia olvidada Grecia de Teognis, que afirma: “Lo mejor de todo fuera no haber nacido (...) pero ya que se ha nacido lo mejor es pasar lo antes posible la puerta de Hades” (1927, IV, 138). Hay una Grecia pesimista y trágica que no se tiene en cuenta en la imagen establecida de lo griego. Como Nietzsche, Ortega vincula también este pesimismo trágico, que él atribuye a Teognis, a figuras como Arquíloco o Sófocles.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostuvo la necesidad de completar la imagen de la cultura griega centrada en los dioses olímpicos, que sugieren una existencia exuberante y una divinización de todo lo existente, con la imagen del “*sabio Sileno*, acompañante de Dioniso”. Cuando Midas le pregunta qué es lo mejor que le puede ocurrir a un hombre, Sileno responde: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto” (NT, 3; SW, 1: 35). A diferencia de Ortega, Nietzsche no se limita a contraponer las dos imágenes del mundo griego. En realidad, indica, los Olímpicos son la respuesta a la sabiduría de Sileno: “Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses” (NT, 3; SW, 1: 36). Es de la sabiduría trágica de Sileno de donde surge la racionalidad de los griegos, como surgen las tendencias apolíneas del fondo dionisiaco. No se trata de mundos contrapuestos sin más, sino conectados el uno con el otro. Ortega no tenía por qué asumir una teoría tan elaborada que, por lo demás, fue modificada por su autor con el tiempo en diversos aspectos concretos. Al incluir la alusión a Teognis en su planteamiento, se limitó a insistir en la necesidad de tener en cuenta una imagen dual y compleja de la cultura griega, desde la que se podía criticar la imagen unilateral establecida con pretensiones de poder normativo para la propia cultura occidental.

En estrecha conexión con la interpretación de Sócrates que Ortega y Nietzsche hacen está también la interpretación de uno de los mandatos más célebres del oráculo de Delfos: “De nada demasiado”. Según Ortega, este principio reúne dos rasgos fundamentales del pensamiento griego: la medida y el formalismo. Ortega insiste en que ese formalismo es un formalismo vacío: “Decir “de nada demasiado” no es decir qué” (1927, IV, 139). El formalismo es así el principio que explica la actitud propia del pensamiento griego como “anábasis”, como “retirada” ante la vida. Formalismo, nihilismo (el formalismo se basa en el principio “De nada demasiado”) y retirada de la

vida se articulan en la interpretación orteguiana de la cultura racionalista griega. Su diagnóstico es más cercano en esta cuestión al del Nietzsche maduro, que sin duda lo condiciona, que al de *El nacimiento de la tragedia*. Para este último “Conócete a ti mismo” y “De nada demasiado” implicaban una consideración de la desmesura como “demon hostil” (NT, 4; SW, 1: 40) y eran interpretados en el contexto de la destrucción de la cultura trágico-dionisiaca.

En relación con las tradiciones establecidas de los griegos, Sócrates representa una subversión y una inversión de caracteres implícita y explícitamente nihilistas. En las plazas de Atenas derrota a todos sus contrincantes “con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin” (1927, IV, 142). El personaje contemporáneo elegido para realizar la comparación es del todo intencionado. Sócrates es, como Lenin, un revolucionario y como todo revolucionario un representante de la razón pura que pretende imponer sus ideas abstractas a la vida. Por eso es también nihilista, destructor del orden del pasado y propulsor de uno nuevo basado en la negación de la vida. Su subversión se basa en una inversión planteada en términos coincidentes con los de Nietzsche: “Antes de Sócrates, el hombre tenía movilizadas hacia la periferia de la vida sus fuerzas íntimas (...) Sócrates hace que todas esas fuerzas abandonen sus presas, que el hombre se desinterese de la vida espontánea y se recoja sobre sí mismo” (1927, IV, 143). Se trata, por lo tanto, de perder la confianza en la vida espontánea y construir “una vida más sólida, invulnerable, hecha de *no-vida* (...) ¿Cómo vivir bien? –preguntamos. Y Sócrates responde: no viviendo” (1927, IV, 143). La inversión de la relación entre vida espontánea y razón acaba por conducir a un dualismo, en que se construye una vida superior, “hecha de *no-vida*”, que se erige en instancia normativa de la vida espontánea. Nihilismo (*no-vida*) y dualismo (duplicación de la realidad existente) articulan el programa del platonismo que distinguirá a la cultura occidental y que tiene su origen en Sócrates.

Si en *Ética de los griegos*, Ortega insiste en lo que Sócrates representa para la cultura griega, es decir, para el pasado del que procede y ante el que reacciona, en *El tema de nuestro tiempo*, lo relevante es su significado para la cultura europea-occidental, es decir, su proyección hacia el futuro.

En *El tema de nuestro tiempo*, Sócrates aparece una vez más como fundador de Europa y de la razón. Europa nace el día en que “en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón” (1923, III, 590). Ahora bien, como ya se ha indicado, la situación de Europa y la razón, o para ser más exactos del racionalismo, no es la misma en los años

20 que en la primera década del siglo cuando Ortega era un joven filósofo neokantiano. El racionalismo de Sócrates no puede ser la actitud propia del tiempo de Ortega. El tema del tiempo de Sócrates fue “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (1923, III, 591). Se trata, pues, una vez más, de una inversión. Justamente en esa inversión, indica Ortega, consiste la ironía socrática: “El racionalismo es un gigantesco intento de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura” (1923, III, 591). La ironía socrática está íntimamente ligada a ese mecanismo de inversión, pues la ironía consiste en suplantar un movimiento primario, como es la vida espontánea, por otro secundario, como es el ejercicio de la razón. La inversión tiene también aquí como consecuencia el dualismo. Aunque Heráclito y Parménides ya habían razonado, sólo Sócrates se da cuenta de que la razón es un nuevo universo: El socratismo o racionalismo engendra, por lo tanto, una vida doble” (1923, III, 591). Del dualismo y la inversión de perspectivas propios del racionalismo ha vivido la cultura occidental al menos hasta el siglo XIX, hasta la culminación de la modernidad.

El nuevo tiempo que nace en la época de Ortega se propone, sin embargo, una ironía de signo inverso a la de Sócrates: “desconfía de la razón y la juzga a través de la espontaneidad” (1923, III, 593). Es necesaria, pues, una nueva ironía, un cambio de perspectiva que, en el planteamiento de Ortega, no tendrá el carácter una transvaloración (“Umwertung”) tan radical como la propuesta por Nietzsche. Una vez criticada, la herencia racionalista de Sócrates tendrá que ser, en parte, recuperada y asimilada.

3.3. La crítica de Sócrates es, como se acaba de ver, una referencia fundamental en la reflexión sobre el racionalismo y la modernidad tanto de Nietzsche como de Ortega. No menos significativas que la actitud crítica ante Sócrates son las tres posibilidades de superación del legado socrático que plantean Ortega y Nietzsche: la integración dialéctica de Ortega, el romanticismo estético de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* y la instalación en el nihilismo del pensamiento maduro de Nietzsche. La dualidad de posiciones de Nietzsche ilustra una evolución en la percepción de la modernidad muy sintomática para comprender el significado histórico de su proyecto filosófico y más en concreto la peculiar quiebra de lo moderno que se produce en el interior del pensamiento nietzscheano, no como un elemento ajeno a él.

En el caso de Ortega, la superación del socratismo implica la integración de del racionalismo fundado por Sócrates en una propuesta filosófica que incluya la vida como

fundamento de la razón y la cultura. El tema del tiempo de Ortega no es la destrucción de la razón sino el cumplimiento del doble imperativo: “la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital” (1923, III, 584). El problema de Sócrates es su unilateralidad, la formulación de un modelo de razón basado en la negación de la vida. No se puede, sin embargo, renunciar a la razón una vez criticada. Al modelo socrático –y también moderno de razón- no puede sucederle cualquier forma de vitalismo irracionalista sino un nuevo modelo de razón: el de la razón vital, un modelo de razón que no niega la vida sino que reconoce que la razón es una dimensión de la vida. Por eso, en múltiples pasajes de la obra de Ortega hay una valoración positiva de la figura de Sócrates. Sócrates fue tan fiel a su tiempo como Ortega al suyo, que exigía una tarea inversa. Por eso, preservar los logros del racionalismo socrático era un imperativo tan ineludible como señalar sus insuficiencias nocivas para el presente.

Las propuestas de Nietzsche ante el final del socratismo nada tienen que ver con el enfoque integrador de Ortega. En *El nacimiento de la tragedia* se elabora una filosofía de la cultura que remite directamente a Schopenhauer y entiende la cultura como representación y ficción de una voluntad originaria. Según el joven Nietzsche, la “ávida voluntad” encuentra siempre medios para retener a sus “criaturas” en la vida. Los medios pueden ser, sin embargo, diversos. El “placer socrático del conocer” da lugar a una cultura “socrática” o “alejandrina”. El “seductor velo de la belleza del arte del arte” es el fundamento de una cultura “artística” o “helénica”. Por último, el “consuelo metafísico” de que bajo los fenómenos “continúa fluyendo indestructible la vida eterna” se refleja en una cultura “trágica” o “budista” (NT, 18; SW, 1: 115 s.). La cultura es, pues, representación de la voluntad. La representación es ficción en la medida en que se trata de una estrategia o astucia de la voluntad para mantener a sus “criaturas” en la vida. La cultura proporciona diversas posibilidades de salvación ante el dolor que produce una voluntad siempre insatisfecha. Esas posibilidades coinciden con las teorías expuestas en los distintos libros de *El mundo como voluntad y representación*. El sujeto puede salvarse a través de la ciencia, es decir, entendiendo el mundo como representación sujeta al principio de razón suficiente, tal y como se expone en el primer libro de la obra fundamental de Schopenhauer. No sería una salvación satisfactoria de el punto de vista schopenhaueriano, pero sería la propia de la cultura socrática o alejandrina. Si la salvación de la voluntad tiene lugar a través del arte, en consonancia con el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, se daría lugar a una cultura artística o helénica. Por último si se decide anular la voluntad individual, de

acuerdo con el libro IV de la obra de Schopenhauer, se estaría ante una cultura budista o trágica. En este último caso, el lenguaje de Nietzsche presenta una cierta ambigüedad: a lo largo de toda su primera obra identifica el concepto de lo trágico con la cultura griega dionisiaca, mientras que en este pasaje lo vincula a las culturas budistas. En cualquier caso, lo relevante es que la cultura tiene que proporcionar un consuelo ante el dolor cósmico de la voluntad. Ésa es la relación que se establece entre la vida y la cultura en el primer Nietzsche.

Desde esa concepción de la cultura afirma Nietzsche que existe una “lucha eterna” entre la consideración trágica y la teórica del mundo (NT, 17; SW, 1: 111) entendiendo en este caso “trágica” en el sentido de la tragedia griega, no en el de la concepción budista del mundo. Durante toda la edad moderna, la lucha se ha decantado a favor de la consideración teórica (alejandrina o socrática). No obstante, en su presente, Nietzsche encuentra síntomas de otra sensibilidad: “El tiempo del hombre socrático ha pasado (...) ¡Vosotros acompañaréis al cortejo dionisiaco desde la India hasta Grecia!” (NT, 20; SW, 1: 132). El texto menciona las tres posibilidades culturales de origen schopenhaueriano para concluir el agotamiento de una de ellas y elegir otra entre las dos restantes. La salvación que proporciona la cultura no se producirá a través de la ciencia (Sócrates) ni de la anulación de la voluntad (el Indo y quizá la posibilidad más acorde con la propia filosofía de Schopenhauer, por eso el “cortejo” partiría de allí) sino de la estética, es decir, de la Grecia trágica. La alternativa al socratismo es el romanticismo estético y Nietzsche se propone ilustrar el giro con síntomas propios de su época.

Como representantes en el presente de la sensibilidad trágica Nietzsche menciona a Schopenhauer y a Kant a quien interpreta, claro está, en clave schopenhaueriana. Kant y Schopenhauer serían dos “naturalezas grandes” cuyo principal mérito sería contradecir el espíritu socrático de la época moderna para poner de manifiesto que el conocimiento científico tiene límites. En concreto, Kant mostró que las leyes de la ciencia “servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, a realidad única” (NT, 18; SW, 1: 118). La alusión al velo de Maya ya es indicativa del carácter schopenhaueriano de la interpretación que Nietzsche hace de Kant, pero resulta aún más revelador que Kant no aparezca como el pensador que fundamenta la validez objetiva de la ciencia moderna sino como el crítico de la metafísica racionalista que, de manera un tanto sorprendente, justifica la posibilidad de otra metafísica. Acaba siendo así nada menos que un representante del “fondo dionisiaco del espíritu alemán”, que se expresa en la música de Bach, Beethoven y

Wagner y que tanto en la filosofía del propio Kant como en la de Schopenhauer inicia “una sabiduría dionisiaca expresada en conceptos” (NT, 19; SW, 1: 127). Es éste el contexto en el que Nietzsche afirma que todo lo que hoy llamaos cultura tendrá que comparecer ante el infalible juez Dioniso (NT, 19; SW, 1: 128), la frase que Ortega reproduce en *El tema de nuestro tiempo* (1923, III, 593). Su sentido es, como se ve, la propuesta de la sustitución de la cultura socrática por una cultura dionisiaca, no la necesidad de compensar el carácter unilateralmente racionalista de la cultura moderna con una dimensión vitalista.

En última instancia, la alternativa al socratismo en *El nacimiento de la tragedia* es el romanticismo de Wagner. El socratismo ha establecido una “vida guiada por el concepto” y en este sentido es una actitud “corrosiva de la vida”. Frente al socratismo, el caballero alemán que sigue soñando su “ancestral mito dionisiaco (...) matará al dragón, aniquilará a los enanos y despertará a Brunilda” (NT, 24; SW, 1: 153 s.). La obra de arte total de Wagner supone de esta manera la preservación y actualización del espíritu dionisiaco en el presente. Debidamente decodificada en términos schopenhauerianos proporciona una instancia metafísica que permite comprender la esencia del mundo como voluntad sufriente necesitada de redención. Proporciona también un modelo de salvación estética ante la consideración trágica de la existencia y el mundo y una recuperación de la mitología como respuesta a al predominio de la razón y la lógica en la modernidad. La salida a la crisis del socratismo en *El nacimiento de la tragedia* es, pues, el romanticismo estético. Es romanticismo porque sus referentes fundamentales son Schopenhauer y Wagner. Es estético porque, a partir de un marco conceptual schopenhaueriano, propone la salvación a través del arte.

En su pensamiento maduro, Nietzsche abandona la tesis del romanticismo estético como alternativa a la modernidad y la tradición socrática. Tras su ruptura con Wagner, Nietzsche concluye que el autor de *El anillo del nibelungo* lejos de ser un adversario de la modernidad es uno de sus más genuinos representantes: “A través de Wagner habla la modernidad su más íntimo lenguaje” (CW, “Prólogo”; SW, 6: 12). El romanticismo estético es una figura más de lo moderno. Desde *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche elabora una estética explícitamente crítica con Schopenhauer y Wagner. Las consecuencias de este giro para la autocomprensión de su filosofía son decisivas y no afectan sólo a la teoría estética. En realidad, Schopenhauer y Wagner son, para Nietzsche, los depositarios de la tradición moderna. Nietzsche fue moderno

mientras se mantuvo en el marco conceptual de Schopenhauer y Wagner. La crisis de la modernidad es un proceso que se da en el interior de la propia obra nietzscheana.

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche no plantea de manera explícita una salida al socratismo decadente. Del contexto general de su obra en esos años se deduce, sin embargo, que la alternativa tiene que ser no el romanticismo estético sino la instalación en un nihilismo positivo. En el pensamiento maduro de Nietzsche, el antagonista no es tanto Sócrates como Platón. Es significativo, en este sentido, revisar el lugar de Platón en *El nacimiento de la tragedia*, un lugar secundario en relación con Sócrates y en una dimensión fundamentalmente literaria. Platón es el creador de un nuevo género que oscila entre la narración, la lírica y el drama, sus diálogos son el “prototipo” (“Vorbild”) de la novela moderna (NT, 14; SW, 1: 94). En cuanto precursor de la novela, género moderno, y destructor de la tragedia, Platón es un representante del espíritu socrático que Nietzsche critica. Ahora bien, Platón no introduce, desde la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia*, ninguna nueva concepción del mundo. Es más bien, un mero continuador de Sócrates.

En la obra de los años 80, por el contrario, Platón, como duplicador del mundo, es la figura central. La cultura que desprecia la vida es la cultura platónica con su desarrollo cristiano. Sócrates es más bien, en este contexto, un mero precursor de Platón. La superación del socratismo no puede consistir en la remisión a un romanticismo estético que, entre otros problemas, presenta la peculiaridad de mantener un dualismo entendido en términos schopenhauerianos de voluntad y representación. La solución sólo puede consistir en la instalación en el nihilismo, entendido como concepción del mundo que ha acabado por comprender que el mundo verdadero de Platón se ha convertido en una fábula (CI, “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error”; SW, 6: 80 s.), que el mundo inteligible, con sus pretensiones de verdad y sentido absolutas se ha convertido en nada. En el momento del “gran mediodía”, de “la sombra más corta”, ya no hay lugar para la distinción entre dos mundos, uno verdadero y otro aparente.

Del romanticismo estético a la instalación en el nihilismo, la crítica de la figura de Sócrates ilustra de modo privilegiado la quiebra del pensamiento moderno que se da en la filosofía de Nietzsche. Ortega pudo asumir la crítica nietzscheana del socratismo como actitud negadora de la vida, pero las dos alternativas planteadas por Nietzsche le resultaban insatisfactorias, ya que desde ninguna de ellas se podía llevar a cabo su proyecto de formular un nuevo modelo de razón.

4. *Nietzsche y el Don Juan orteguiano: amor, mujeres y deseo desde la óptica de la vida.*

“Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.”

(1923, III, 593)

El texto que se acaba de citar cierra el capítulo VI de *El tema de nuestro tiempo*, “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan”. En él, el significado de la figura de Don Juan es vinculado a una ironía, en concreto a la ironía opuesta a la que representó Sócrates. Como toda ironía, la de Don Juan, supone una inversión de la mirada, pero si la ironía de Sócrates consistió en sustituir la vida por la razón, la de Don Juan cuestiona la razón y su moral establecida en nombre de la vida. La figura de Don Juan no es, sin embargo, una figura definitiva en el enfoque de Ortega. El mismo texto contempla la posibilidad de un “sometimiento” de Don Juan y sólo unas líneas más arriba había indicado Ortega que la “nueva ironía”, propia de su tiempo, implicaba desconfianza hacia la función dominante de la razón, pero no su abandono: “el hombre del presente (...) No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía” (1923, III, 593). José Lasaga (2006) mostró en su momento que la figura de Don Juan era en la teoría ética de Ortega una “figura intermedia” entre la figura idealista de Don Quijote, criticada en la *Meditación del Escorial*, y la figura del arquero, que sería la propuesta definitiva de la ética orteguiana. En cualquier caso, el sometimiento de Don Juan, sólo podría venir dado por un cambio en el modelo de razón: la razón pura tendrá que ceder su puesto a la razón vital. Sólo la razón vital puede integrar las dos ironías, la de Sócrates y la de Don Juan, para articular de manera satisfactoria las instancias enfrentadas hasta entonces de la vida y la razón.

Sorprende que entre los intérpretes de Ortega no se haya insistido en el precedente kierkegaardiano de la contraposición Sócrates-Don Juan¹¹. Kierkegaard no formula en ningún escrito concreto de manera global su teoría de los tres estadios (cf.

¹¹ Lasaga (1991: 123) indicó que, a diferencia del Don Juan de Kierkegaard, el de Ortega no se caracterizaba por el deseo, pero no se refirió a la contraposición Sócrates-Don Juan en Kierkegaard.

Larrañeta, 1997: 42). No obstante, en diversas obras, cada uno de los tres estadios es representado por una figura. Don Juan representa el estadio estético, en el que el individuo se guía por el placer sensual, ámbito en el que no puede satisfacer su deseo de infinito. Por ello del estadio estético es preciso pasar, mediante un acto de decisión, al estadio ético, representado por Sócrates. La ética permite al sujeto subsumir su individualidad en la universalidad, pero sólo con la nueva decisión de abandonar el estado ético para alcanzar el religioso, representado por Abraham, puede alcanzar el sujeto una adecuada relación con lo infinito: en el sacrificio de Isaac, Abraham anula incluso sus propias convicciones éticas para plegarse a la voluntad de Dios. Cada tránsito a un estadio nuevo supone la negación radical del anterior.

Ortega entiende en un sentido opuesto al de Kierkegaard la dualidad Sócrates-Don Juan. No se trata de abandonar radicalmente una figura para asumir la posición de la otra sino de integrar las posiciones opuestas. Aunque no mencione al pensador danés, Ortega emplea una de sus fórmulas más características para posicionarse contra ella. En el ensayo *Vitalidad, alma, espíritu*, al referirse al cuerpo y al espíritu, indica que es preciso no renunciar a ninguno de los dos elementos. No hay que plantear, prosigue, “O lo uno o lo otro”, sino que “el tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: “Lo uno y lo otro”” (1925, II, 569). No hay que instalarse, pues, en la posición expresada en el título de una de las obras más célebres de Kierkegaard (*O lo uno o lo otro*) sino integrar las posiciones contrapuestas en una síntesis, que recuerda más a Hegel.

Eximido de la aniquilación ética y religiosa que le reserva Kierkegaard, el Don Juan de Ortega presenta algunos notables rasgos nietzscheanos. Como burlador, Don Juan es un representante de la transvaloración de los valores, como dominador, de la voluntad de poder. Don Juan introduce, por otra parte, un tema que tiene una abundante presencia tanto en la obra de Nietzsche como en la de Ortega: el de la mujer.

En ambos casos, el tema presenta connotaciones biográficas además de las teóricas y a veces ha provocado la incomodidad de los intérpretes. Así, el biógrafo de Ortega Javier Zamora (2002: 257) señala que Ortega tenía razón al considerar que el feminismo se empeñaba de manera errónea en querer entender a la mujer como al hombre y, aunque reconoce que algunas críticas al “machismo” de Ortega son correctas, explica que “no podía dejar de ser un hombre de su época”. Según José Luis Molinuevo (2002: 141) en la obra de Ortega puede observarse “el contraste entre la admiración por la superioridad de la mujer y la fórmulas en que se expresa, deudoras fatalmente de la época”. La generosa condescendencia de intérpretes prestigiosos no era compartida por

la propia hija del filósofo. Soledad Ortega Spottorno (1988: 12 s.) señalaba que Ortega consideraba a la mujer en función del hombre y, tras recordar que su padre “no fue un hombre de una única mujer”, remitía a una biografía, que alguien podría escribir en el futuro, el tema de los “brotes de ilusión” y “estímulo” que mujeres concretas pudieron suscitar en el filósofo madrileño. Tal vez algo de la sugerencia fue recogido por Jordi Gracia, quien puso de relieve la importante huella dejada en la biografía de Ortega por mujeres como la intelectual argentina Victoria Ocampo (cf. Gracia, 2014: 251 ss.; 349 s.) o la aristócrata Gertrudis Herrero de Tejada, que estaría en el trasfondo de los ensayos sobre el amor de 1927 (Gracia, 2014: 391 ss.). En la teoría orteguiana sobre la mujer encuentra Gracia una crítica de “la rebaja sistemática que la cultura católica y patriarcal de una sociedad subdesarrollada impuso sobre la mujer”, pero también “un fondo antropológico, casi biológico” que reduce a la mujer a objeto que ilusiona al hombre (Gracia, 2014: 256). Mucho más crítico –y también más coincidente con la interpretación que desarrollará en las páginas siguientes de esta investigación- resulta el análisis de Manuel Burón (1992: 230 ss.), para quien la mujer en Ortega es “un fragmento más de la naturaleza dominada” (Burón, 1992: 231), las alabanzas a la feminidad encubren pretensiones de sometimiento y la mujer es interpretada como un ser privado, contemplativo, irracional y genérico¹².

En el caso de Nietzsche son de sobra conocidas sus muy problemáticas relaciones con diversas mujeres como su madre, su hermana o Lou Andreas-Salomé. En su obra abundan los pasajes misóginos como la célebre frase de *Así habló Zaratustra*: “¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!” (Za, I, “De mujercitas viejas y jóvenes; SW, 4: 86). No obstante, existe una muy prestigiosa corriente de interpretación de Nietzsche en clave de un peculiar “feminismo de la diferencia”. Deleuze (1962) insistió en la importancia de la figura de Ariadna en el último Nietzsche: mientras la mujer ama al hombre “es únicamente la imagen femenina del hombre”, pero Ariadna abandonada por

¹² No se puede eximir a Ortega de la responsabilidad de su propia ideología reaccionaria sobre las mujeres con la apelación al atenuante del contexto histórico. De hecho, Ortega tuvo la ocasión de vivir en una época de brillante emancipación intelectual de las mujeres españolas. Discípulas suyas como María Zambrano o Rosa Chacel fueron destacadas exponentes de la nueva sensibilidad. En su muy útil estudio sobre las mujeres de la Edad de Plata, Shirley Mangini (2001) mostró la actitud de “ansiedad de influjo” que Ortega desarrolló con sus discípulas. María Zambrano salió llorando en una ocasión de su despacho por las fuertes críticas recibidas (Mangini, 2001: 139n.) y Ortega también habría impedido a Rosa Chacel abandonar su despacho tras una fuerte discusión (Mangini, 2001: 151). Tanto Zambrano como Chacel reconocieron su deuda intelectual con Ortega, quien, sin duda, supo valorar con frecuencia su capacidad y apoyar y animar sus proyectos, pero situaciones de tristeza y tensión como las descritas en las anécdotas ilustran las dificultades del pensador para interpretar con lucidez el nuevo papel de las mujeres en la historia.

Teseo es “el poder femenino liberado, convertido en benefactor y afirmativo” (Deleuze, 1962: 261). La Ariadna que ama a Teseo sería la mujer negativa, la Ariadna que ama a Dioniso, la mujer del poder afirmativo. Más influyente ha resultado aún la interpretación de Derrida (1978) para quien en Nietzsche no hay mujer en sí como no hay verdad en sí. Nietzsche criticaría a la mujer castrada y a la mujer castrante, pero se identificaría con la mujer afirmativa (Derrida, 1978: 82). La mujer castrada podría ser el trasunto de la mujer romántica, dominada por el hombre, mientras la castrante se ajustaría al modelo feminista, igualitarista y demócrata, que aspira simplemente a invertir la dominación. A diferencia de ambas, la mujer afirmativa emerge en los textos en que Nietzsche identifica la mujer con la verdad y con la vida y por lo tanto con un “poder afirmativo, simulador, artista, dionisiaco” (Derrida, 1978: 79)¹³.

Es indudable que el discurso nietzscheano sobre la mujer es polisémico. La ambigüedad y la polisemia no expresan, sin embargo, tanto pluralidad de perspectivas como la incomodidad intelectual y el malestar cultural ante la emergencia de la mujer como sujeto histórico cada vez más visible y como objeto libidinal que se había mantenido siempre en los márgenes de la filosofía establecida. El hombre que sabe de mujeres (Nietzsche, Ortega) es, según su propia autocomprensión, un filósofo más lúcido, más conocedor de la vida, pero en realidad acaba entendiendo su relación con la mujer, desde un punto de vista epistémico, en términos de poder. La mujercita vieja o joven será fácilmente dominable; la mujer engañosa y seductora como la vida misma será un reto para la dominación, para el ejercicio de perspicacia del nuevo filósofo, para el ejercicio de poder del superhombre. Un objeto de conquista para un conquistador cualificado.

El vínculo entre mujer, deseo y poder está presente en las consideraciones tanto de Ortega como de Nietzsche. En este apartado se estudiará, en primer lugar, el significado del Don Juan orteguiano en relación con Nietzsche y en el contexto de la importante polémica que Ortega mantiene sobre el tema con miembros de su generación como Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. La disputa generacional ilustra cómo Don Juan es esa “figura equívoca” que precisamente “nuestro tiempo va afirmando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso”. En conexión con el tema de Don Juan se

¹³ En un inteligente artículo Virginia Cano (2015) sigue la línea de interpretación de Derrida y propone una lectura de Nietzsche en la que lo femenino se halla “diseminado” en múltiples figuras. Reconoce que “Nietzsche azota a algunas figuras de lo femenino” pero exige “ponderar aquellos pasajes en los que Nietzsche reivindica de manera elogiosa a la mujer-vida” (Cano, 2015: 140). Diversos planteamientos sobre la relación entre Nietzsche y el feminismo pueden verse en el volumen editado por Oliver y Peansall (eds., 1998) que Virginia Cano cita en su artículo.

analizarán los del amor y la mujer. Por último, se planteará hasta qué punto el modelo de la razón vital puede proporcionar una emancipación de la sensualidad y el cuerpo como parece exigir el tiempo de Ortega.

4.1. En los años 20 tiene lugar una polémica sobre el donjuanismo en la cultura española que, en su dirección fundamental, ha de ser considerada una polémica interna de la llamada generación de 1914 y cuyos principales exponentes son Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y el propio Ortega. En la misma época, Azorín o Unamuno también escriben sobre Don Juan, pero, como ha señalado José Lasaga (2004: 146 ss.), sus “donjuanes” son ancianos o, en el mejor de los casos, rememorantes, lo que sugiere una distancia generacional con el tema¹⁴. En cuanto a la significativa interpretación de Don Juan de otro representante de la generación del 98, Ramiro de Maeztu, tiene que entenderse en el contexto de una coyuntura política muy peculiar para él. El análisis de Maeztu es relevante en relación con el tema que se estudia aquí en la medida en que contiene importantes elementos nietzscheanos. Ejemplifica una actitud que podría caracterizarse como *remisión a la tradición católica* del mito de Don Juan y que se diferencia con nitidez de los otros dos planteamientos que se van a estudiar: la *disolución ilustrada* del mito por parte de Marañón y Pérez de Ayala y la *recuperación vitalista* propuesta por Ortega.

Ramiro de Maeztu apoyó de principio a fin la dictadura de Primo de Rivera. Era además consciente de que si la dictadura pretendía triunfar de forma duradera tendría que dotarse de una legitimación social y cultural que faltó a la Restauración en sus últimos años. De ahí que proponga con intensidad durante los años veinte la formación de una burguesía católica, capaz de modernizar y enriquecer el país en el plano económico y mantener a la vez la visión fundamentalmente cristiana del mundo que ya había defendido en *La crisis del humanismo* (1916). Esa burguesía podría encontrar sus referentes culturales en los tres grandes mitos de la tradición española que dan título al importante ensayo publicado por Maeztu en 1925: *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* (cf. Villacañas, 2000: 285 ss.). Se trata de tres personajes-símbolos que parecen coincidir en una nota: son ejemplos de una modernidad frustrada. Don Quijote, Don Juan y la Celestina son perdedores. Maeztu observa en ellos el fracaso histórico de

¹⁴ En un ensayo posterior, Lasaga (2010) distingue entre la interpretación de Don Juan de la generación del 98 hecha desde una perspectiva literaria y la de la generación del 14 hecha desde una perspectiva teórica.

la modernidad española y propone rectificar ese fracaso. Don Quijote representa el amor, Don Juan el poder y la Celestina el saber. Tomados amor, poder y saber como realidades independientes centradas en el sujeto que las encarna, nunca llegarán a consumarse: el amor de Don Quijote es impotente, el poder sin amor de Don Juan es despiadado. Desde *La crisis del humanismo*, Maeztu considera que amor, poder y saber sólo alcanzan su plenitud como atributos divinos, que tienen que ser ordenados desde la trascendencia. La desviación de la modernidad tendrá que ser corregida por una vuelta a la teología católica.

Dentro de este marco histórico y conceptual, Maeztu presenta a Don Juan como un héroe consumado del nihilismo, un personaje que ha asumido en toda su radicalidad la experiencia de la muerte de Dios y de la pérdida de vigencia de los valores morales absolutos¹⁵. En este sentido, Maeztu subraya la diferencia entre el Don Juan de la tradición católica española y el centroeuropeo de Mozart o Byron. Este último todavía es un héroe romántico, enamorado, que, en el fondo, ha sublimado en el amor la nostalgia del Dios perdido. Está aquejado de “esa enfermedad del hombre moderno que después de haber despojado al mundo del valor absoluto (...) necesita poner velos al vacío infinito de las cosas” (RMQ, 95). Frente a este “Don Juan del Norte”, el de la tradición española, nacido en la época de derrota que es para España el siglo XVII, reconoce que en el contexto del nihilismo el único criterio de acción es la afirmación ilimitada de la subjetividad. Libre de valores trascendentales, Don Juan es un jugador porque “la vida carece de sentido” y el universo es sólo “el campo donde su yo se mueve” (RMQ, 91).

El espacio propio de Don Juan es, pues, el de la subjetividad extrema de la modernidad, su escudo podría haber tenido por lema “Yo y mis sentidos” y su grandeza reside en el equilibrio entre los dos grandes pecados: el orgullo y la concupiscencia (RMQ, 76), precisamente los mismos pecados que habían impulsado la revuelta herética del humanismo contra la Edad Media según *La crisis del humanismo*. Para el voluntarista y moderno Don Juan “el motor es el yo” y las cosas deseadas un mero “motivo” (RMQ, 76): es decir, ejemplifica la apología del sujeto y el desprecio de las cosas que habían caracterizado la modernidad según el Maeztu de 1916. Y como entonces, la afirmación incondicionada de los sujetos desemboca en un conflicto. En el caso de Don Juan se trata del conflicto con las mujeres. En las mujeres que propone a su

¹⁵ En un acertado artículo Genara Pulido (1998) destacó los elementos nietzscheano y nacionalista de la interpretación de Don Juan de Maeztu, pero no tanto el católico que también es crucial.

conquista, Don Juan supone el mismo egoísmo que encuentra en su propio interior. En las mujeres se manifiesta “la voluntad de dominio” (RMQ, 78). Por eso, lo que le atrae de ellas no es el amor sino la posibilidad de vencer. Se trata de dominar para no ser dominado. En la relación entre Don Juan y las mujeres aparece en su desnudez la modernidad como lucha de voluntades de poder enfrentadas sin instancia superior a la que apelar.

La hipermodernidad, más que posmodernidad, de la agonística nihilista de las voluntades de poder enfrentadas no es, sin embargo, la última palabra de Don Juan. El mito de Don Juan se resuelve en una conversión y éste es un matiz decisivo para Maeztu. Al entregar Doña Inés su amor a Don Juan, éste descubre que en el mundo existe la bondad, una dimensión trascendente capaz de romper el círculo nihilista de afirmaciones destructivas de la voluntad de poder (RMQ, 97). Por ello se convierte y no para disfrutar de un amor mundano sino para salvar su alma. El giro de la conversión es determinante, pues muestra, según Maeztu, que el Don Juan español es, en última instancia, un arquetipo medieval, que responde a una dimensión teológica. Ello le aleja definitivamente de Fausto, el héroe de la modernidad (RMQ, 99). Hay, por lo tanto, en Don Juan una profundidad medieval, que aflora en su conversión, y sólo una superficialidad de nihilismo extremo que, sin embargo, advierte sobre la insatisfacción de una modernidad abandonada a sí misma.

Diagnóstico nihilista de la modernidad y propuesta católica convergen, pues, una vez más en la obra de Maeztu. Lo hacen de una manera suficientemente significativa como para dar poco crédito a los intérpretes que consideran que el nietzscheísmo de Maeztu fue una posición de juventud. En plenos años veinte todavía afirmará explícitamente que es Nietzsche quien en realidad “lleva de la modernidad al cristianismo porque esto que le une a los cristianos, la crítica del hombre, es mucho más importante que lo que de ellos le separa” (RMO, XII, 66).

Muy poco tienen que ver las interpretaciones de Marañón, Pérez de Ayala y Ortega con la que se acaba de analizar de Maeztu. Es cierto que las posiciones de Marañón y Pérez de Ayala, por un lado, y Ortega, por otro, también son distintas entre sí. No obstante, si puede hablarse de polémica como tal es porque existe un ámbito de discusión común al que es ajena la interpretación de Maeztu. Ese ámbito viene dado en buena medida por la importancia que concede al significado del sexo en la cultura una generación preocupada por la modernización del país. Se trata, pues, de resituar la vida sexual en una cultura como la española que, en relación con este tema, es una cultura

católica. Es el malestar sexual de una cultura católica que pretende modernizarse el trasfondo tanto de las críticas de Don Juan por parte de Marañón y Pérez de Ayala como de su defensa por parte de Ortega. La disparidad de planteamientos muestra, por otro lado, las diferencias en la manera de entender la razón o la modernidad por parte de los miembros de una generación caracterizada como racionalista. Por lo que se refiere al tema de este estudio, la discusión ilustra también distintas actitudes en relación con Nietzsche.

Parece que Ortega entró en contacto con Marañón en torno a 1914, a través de Pérez de Ayala y de la revista *España*. La relación no se estrecharía, sin embargo, hasta los años 20 (cf. Gómez Vega, 2008). A partir de entonces dio lugar a una larga amistad, que incluyó la colaboración en proyectos tan importantes como la Asociación al Servicio de la República y se mantuvo tras el regreso de ambos del exilio. Ortega admiraba en Marañón al científico de talla internacional, un ejemplo para el tipo de país que quería promover. Como perteneciente a la “generación de médicos de la preguerra”, que se forma en los años inmediatamente anteriores a 1914, Marañón había asumido la ruptura con el mecanicismo propio de la medicina del siglo XIX y la tendencia de la medicina a “vitalizarse” (Laín Entralgo, 1969: 77, 94) y en ese sentido se integraba en una corriente de renovación de la ciencia biológica que Ortega valoraba positivamente. Resultaba coherente, pues, que el filósofo dedicara al médico el artículo *Pedagogía de las secreciones internas*, publicado en *El Sol* en 1920¹⁶ y que luego sería un apartado del importante ensayo *El Quijote en la escuela*, incluido en el tercer volumen de *El Espectador* y ya comentado en este trabajo. La admiración de Ortega por Marañón como científico no excluía, sin embargo, reticencias hacia él como pensador. Una carta de 1925 es reveladora en este sentido: “Mi entusiasmo hacia usted me hace verle siempre (...) en posiciones verdaderamente peligrosas de avanzada intelectual y sosteniendo una actitud impertérrita de explorador de altas cosas” (Carta a Marañón de 29-IX-1925; MOU, 175). En el ámbito del pensamiento, que incluía sin duda el de la crítica de la cultura, Ortega esperaba una actitud más audaz e innovadora por parte de Marañón. Y esta discrepancia se revela de manera especial en el tema de la interpretación de Don Juan¹⁷.

¹⁶ Cf. la nota editorial en las Obras Completas de Ortega (II, 906).

¹⁷ Sobre la relación entre Marañón y Ortega en su conjunto y a lo largo del tiempo pueden verse los trabajos de Antonio López Vega (2007 y 2008).

Aunque el interés de Marañón por Don Juan se prolonga en el tiempo y llega al menos hasta los años 40¹⁸, en lo que se refiere a la confrontación con Ortega son relevantes los escritos de la década de los 20. En 1924, Marañón publica en *Revista de Occidente* “Notas para la biología de Don Juan” y en 1926 el volumen *Tres ensayos sobre la vida sexual*, con varias ediciones en muy poco tiempo. La tercera de ellas, en 1927, añade un muy significativo “Ensayo liminar” de Ramón Pérez de Ayala, sobre el que habrá ocasión de volver. Marañón se ocupa de la figura de Don Juan desde la doble pero complementaria perspectiva del científico y del reformador social y se propone criticar desde la ciencia un mito que considera social y culturalmente nocivo para su país.

En las “Notas para una biología de Don Juan”, Marañón indica que va a analizar del tema desde un punto de vista biológico (GMO, IV, 75) y que escribe como médico preocupado por una “humanidad doliente”, afectada por el problema sexual (GMO, IV, 76). En el “Prólogo” a *Tres ensayos sobre la vida sexual* precisa el alcance de una problemática propia de su época: el sexo, como un antiguo señor feudal, “se ha apropiado privilegios, que hay que despojarle, y ha olvidado (...) la mayoría de sus deberes” (GMO, VIII, 249). De manera sumaria, Marañón propone una solución al problema que desarrollará a lo largo de sus ensayos: “no poner freno al instinto” y “reaccionar con severidad ante las canalladas” (GMO, VIII, 249). Es, pues, un conocimiento científico de los instintos lo que puede proporcionar el fundamento de una adecuada reforma moral.

En el primero de sus ensayos sobre la vida sexual, titulado “Sexo, trabajo y deporte”, Marañón formula, por una parte, una teoría general de los instintos y, por otra, una teoría antropológica en la que los conceptos de trabajo y deporte están planteados de manera inversa a como los interpreta Ortega en la misma época. Marañón está de acuerdo con Freud en que “toda la vida humana está influida por el sexo” (GMO, VIII, 273) pero considera que el error fundamental de Freud es su confusión del instinto sexual con la libido. El instinto sexual es más amplio que la libido (GMO, VIII, 273). Se trataría, más bien, como indicó en su momento Pedro Laín (1969: 96) de “un principio informador de toda la vida humana”, que no remite exclusivamente al principio de placer.

¹⁸ Sobre el Don Juan de Marañón puede verse el trabajo sólido, riguroso y completo de Isabel Paraíso (1998), al que sólo cabría hacer la objeción menor de la falta de alguna consideración crítica. José Lasaga (2010) distingue entre la perspectiva más biológica de la interpretación de los años 20 y la más histórica y cultural de 1940.

El instinto sexual como importante dimensión antropológica es el fundamento de la decisiva distinción entre hombres y mujeres que establece Marañón. Las funciones sexuales primarias (relacionadas con la procreación) son más importantes en las mujeres y las funciones sexuales secundarias (entre las que destaca el trabajo) predominan más en el varón (GMO, VIII, 274). La disposición del hombre hacia el trabajo tiene, según Marañón, unas raíces biológicas casi tan profundas como la de la mujer a la maternidad. Su fundamento está en el amor a la familia y la defensa de la prole que se dan en la mayoría de los animales (GMO, VIII, 276). Por eso el hombre ha de dedicar la plenitud de su energía a la actuación social y sólo una “energía episódica” a la preocupación por el sexo (GMO, VIII, 282). Es la misma supervivencia de la especie, pues, la que exige que la existencia del hombre se centre en el trabajo y no en el placer. Y desde esta perspectiva, que contiene desde luego un ingrediente utilitarista, Marañón se opone a la concepción lúdica del hombre que defiende Ortega y en la que también hay elementos nietzscheanos. Según Marañón, el trabajo se caracteriza por la creación, el deporte por la esterilidad (GMO, VIII, 284). La antítesis es ilustrada con una comparación muy expresiva: “El deportista es, pues, al trabajador lo que la cortesana a la madre” (GMO, VIII, 285). Es el esfuerzo laborioso lo que crea cultura y no el juego superfluo como pensaban Ortega y Nietzsche.

En un orden sexual y cultural correcto al hombre centrado en el trabajo corresponde la mujer centrada en la maternidad. Marañón cree encontrar una posición de equilibrio entre feminismo y antifeminismo al afirmar que ninguno de los dos sexos es superior al otro sino simplemente distintos (GMO, VIII, 289). Ahora bien, la diferencia de los sexos tiene consecuencias claras para vida social de la mujer, que “debe ser madre ante todo, con olvido de todo lo demás si fuera preciso” (GMO, VIII, 289). Por eso, en el caso de que la mujer trabajase debería dedicarse a oficios como la enseñanza, el estudio o el cuidado de enfermos, ocupaciones que son “prolongaciones muy directas de la actividad maternal” (GMO, VIII, 311). Aunque no se debe vedar en ningún caso a una mujer apta el acceso a los puestos culturales y sociales que merezca, hay que insistir en el “carácter sexualmente anormal” de las mujeres que destacan en ámbitos masculinos (GMO, VIII, 312). Y si en política hay mujeres que pueden desempeñar sus cargos aún mejor que los hombres, se trata de “mujeres liberadas de su femineidad esencial” (GMO, VIII, 317). Al margen de estos casos excepcionales, el amor de la mujer es premio, recompensa y descanso en la lucha para el hombre (GMO, VIII, 305) y en una España en la que están a punto de emerger a la vida pública figuras

como Rosa Chacel o Maruja Mallo, el médico más prestigioso del país considera que sobre el hombre puede ejercer más atracción “el taconeo de una modistilla” que “la gloria de una novelista o una pintora” (GMO, VIII, 305). De ahí que en este tema concreto, la conclusión de Marañón no sea tan distinta a la de Ortega como se verá en breve: “por encima de todas las aspiraciones del feminismo quedará siempre en manos de la mujer el más legítimo de sus resortes de dominación, el encanto sexual, con el que no gobierna el mundo, pero sí a los hombres que lo dirigen” (GMO, VIII, 321).

Marañón establece, pues, una rígida distinción en la tipología de los sexos, pero al mismo tiempo considera que la diferencia entre los tipos hombre y mujer es el resultado de un proceso de maduración. En el nacimiento, los individuos son bisexuales y a lo largo de la vida evolucionan hacia el predominio de uno de los dos sexos, que sería como un país que sojuzga a otro pero en el que pervive el país sometido (GMO, VIII, 327). Por eso, el sexo no es un valor absoluto: entre el varón perfecto y la hembra perfecta hay escalas intermedias y existe incluso una zona de individuos de conjunción o ambivalencia sexual (GMO, VIII, 325). Desde este planteamiento se explica tanto la ambigüedad o indiferenciación sexual como la homosexualidad, que, sin embargo se entienden como estadios primitivos que han de ser superados en una identidad sexual normal. Marañón reconoce el arraigo de las tendencias homosexuales en la naturaleza humana, pero considera que la educación puede intervenir sobre la base orgánica de la que surgen los instintos y que una adecuada “*pedagogía psicosomática* de la diferenciación sexual” puede contribuir a solucionar el problema (GMO, VIII, 335). Junto a la heterosexualidad, “el ideal sexual del hombre normal deber ser el amor monogámico” (GMO, VIII, 338). El hombre que ama a muchas mujeres ama genéricamente, no específicamente, y en ese sentido se mantiene en un plano de indiferenciación sexual (GMO, VIII, 339). Indiferenciación sexual y poligamia son así anomalías sexuales que están en la base de la interpretación que Marañón hace de Don Juan.

La característica básica de Don Juan en la tipología de Marañón es la sexualidad indiferenciada (GMO, VIII, 341), se trata de un tipo fronterizo entre lo masculino y lo femenino (GMO, IV, 80). Esto no quiere decir que Marañón caracterice a Don Juan por su homosexualidad latente, como bien advierte Lasaga (2010). Se trata, más bien, de un tipo que no ha llegado a afirmar lo que Marañón considera el canon de la masculinidad, que incluye, entre otros rasgos, la inclinación por una única mujer. La indiferenciación de Don Juan es más una indiferenciación ante una multiplicidad de mujeres que ante

hombres y mujeres. De ahí que Don Juan sea el representante de una virilidad cuantitativa (GMO, IV, 77; VIII, 340) y no cualitativa, que es la propia de una sexualidad específica.

Indeterminación sexual y virilidad cuantitativa explican la poligamia de Don Juan, que resbala de mujer en mujer sin encontrar a “la mujer” (GMO, VIII, 341). Representa así la “poligamia estéril” que hace imposible el trabajo creador (GMO, VIII, 341). Los dos rasgos de esterilidad e incapacidad para el trabajo constituyen la contrafigura de lo que Marañón entiende por una correcta identidad masculina, en la que el hombre se define, ante todo, como padre y trabajador.

A diferencia del hombre centrado en el trabajo, Don Juan es “un hombre que dedica su vida al amor de la mujer y exclusivamente esto” (GMO, IV, 78). No tiene ocupación fuera de sus conquistas, es rico por casa, vive de rentas o del dinero paterno. Su profesión es decorativa: “deportista o guerrero” (GMO, IV, 80). Marañón insiste en la necesidad de distinguir a Don Juan de determinadas tipologías de hombre enamorado o mujeriego. Este último tipo de hombre puede tener aventuras pasajeras, celos o aflicciones sentimentales, pero se caracteriza por un “narcisismo espiritual”, más elevado y beneficioso para la cultura que el “narcisismo sexual” de Don Juan. Goethe sería el mejor ejemplo de ese otro tipo de hombre enamorado, pero su diferencia con Don Juan es radical: era un hombre que “amaba para vivir”, no como Don Juan que “vivía para amar” (GMO, IV, 81). Don Juan propone, pues, una existencia centrada en el placer y el juego, no en el trabajo. Hace, desde luego, del sexo una mentira (GMO, IV, 77) y abusa de la confianza que depositan en él las mujeres, pero, sin duda, es su forma de existencia lúdica y no laboriosa el rasgo que más inquietante resulta a Marañón. Sólo en una humanidad como la de su época “imbuida del culto del sexo por el sexo mismo” (GMO, IV, 78) puede aparecer como “supervarón” una figura como la de Don Juan que se caracteriza precisamente por su indiferenciación sexual y una engañosa masculinidad, meramente cuantitativa.

La antítesis de Don Juan es Otelo. Sus celos son en realidad puramente anecdóticos. Su sexualidad se centra en exclusiva en una mujer y el resto de su energía se dedica a una actividad social “heroico y triunfante” (GMO, VIII, 340). Otelo representa un amor instintivo, de tipo puramente masculino, al contrario del propio de Don Juan, caracterizado por la habilidad y la destreza técnica proporcionadas por su concentración en cuestiones amoratorias: “El amor de Otelo es espontáneo e irreflexivo. El de Don Juan es un amor meditado, frío, y sin riesgos” (GMO, IV, 80). Don Juan es

así “un técnico insuperable del amor –lo contrario que el pobre Otelo” (GMO, IV, 87). Hombre de una mujer, volcado en una actividad social que le deja poco tiempo para el desarrollo del amor, Otelo es el prototipo de la sexualidad masculina. La desconfianza hacia su propia mujer, la confianza en malos consejeros, una inteligencia incapaz de evitar manipulaciones o la venganza de una infidelidad presunta con un asesinato real parecen ser rasgos compatibles con un modelo más genuino de masculinidad.

El planteamiento de Marañón contenía significativas aportaciones a la discusión sobre la sexualidad en la cultura española. Proponía un acercamiento científico al tema en una sociedad acostumbrada a abordarlo desde el oscurantismo religioso o costumbrista y reconocía los orígenes naturales de la homosexualidad o la indiferenciación sexual, aunque postulase su abandono en la madurez. En relación con el tema de Don Juan criticaba los ingredientes de hipocresía católica presentes en el mito y exigía a los moralistas que defendían con ardor la maternidad alegre que condenasen con el mismo ardor la prostitución y el adulterio (GMO, VIII, 300). Denunciaba así una sociedad tan permisiva con la sexualidad masculina como represiva con la femenina.

En cualquier caso, las limitaciones de la teoría de Don Juan no son menos evidentes. Un biógrafo reciente como Antonio López Vega (2010: 111) ha reconocido que “sus afirmaciones resultaban contradictorias y arcaicas respecto a las reivindicaciones feministas del momento”. José Lasaga (2010: 37) encuentra que en su interpretación de Don Juan hay un exceso de determinismo. Ahora bien, como se ha indicado, Marañón no era un médico positivista sino un representante de la nueva biología no mecanicista, tan apreciada por Ortega. La deficiencia fundamental de su teoría sobre el sexo residía más bien en la discutible soldadura epistemológica que establece entre los aspectos naturales y los biológicos. A una biología basada en un meticuloso estudio del comportamiento sexual de los animales se superpone un peculiar humanismo, que entiende la subjetividad humana en términos de una economía libidinal judeo-cristiana y burguesa. El resultado es una naturalización de los roles de género que define a la mujer como madre y al hombre como trabajador. Se elabora así un modelo de higiene social en el que no faltan elementos tranquilizadores cristianos como la apelación a la fe y la disciplina religiosa para dominar la homosexualidad tras una “lucha heroica” (GMO, VIII, 334), la afirmación de que el mito del pecado carnal es bienintencionado, útil a la humanidad y “de contenido espiritual magnífico” (GMO, IV,

77) o el lamento por las pocas veces en que se busca la solución al problema del sexo en la “unión monogámica”, tal como exige la religión, la ley y la propia naturaleza.

Las consideraciones de Marañón sobre el sexo han de ser comprendidas en el contexto de su percepción de la sociedad española como sociedad caracterizada por una modernidad deficiente. El diagnóstico global le vincula a la actitud propia de la generación del 14 y explica su propuesta de una disolución ilustrada del mito de Don Juan. La razón biológica muestra que el prestigio de Don Juan es irracional, mítico. El conocimiento desenmascara como defectos (indiferenciación sexual, esterilidad, inmadurez) lo que la tradición mostraba como cualidades positivas (máxima virilidad, éxito con las mujeres que sirve como referencia ejemplar a los demás hombres). Marañón propone rectificar el desorden libidinal propio de una cultura católica como la española en la que se unen una fuerte represión moral sobre las conductas sexuales con un imaginario compensatorio de omnipotencia, reservado a los hombres y del que Don Juan es una cumplida expresión. La urbanización de la cultura del sexo planteada por Marañón contiene una sincera preocupación por la dignidad de la mujer, que se considera preservada con la exigencia al hombre trabajador de austeridad sexual y fidelidad conyugal. En cualquier caso, la negación, tanto para hombres como para mujeres, de una sexualidad centrada en el placer y el juego distancia a Marañón de los enfoques poshumanistas y anticristianos de liberación de los instintos inspirados en diversa medida en Nietzsche. Su síntesis de razón biológica e ideal de armonía con evidentes connotaciones de humanismo cristiano también lo aleja de la razón vital de Ortega, que valoraba de manera inversa los conceptos de trabajo y juego.

Ramón Pérez de Ayala sustentó ideas sobre Don Juan coincidentes con las de Marañón, aunque desde un punto de vista más ensayístico y literario que científico. Se ocupó del tema de Don Juan en algunos de los artículos de crítica teatral que reuniría en el volumen *Las máscaras* y, de manera más directamente relacionada con las cuestiones aquí tratadas, en dos novelas publicadas en 1926: *Tigre Juan* y *El curandero de su honra*. Un importante fragmento de la primera de esas novelas fue publicado previamente en la *Revista de Occidente* en 1925. La revista de Ortega acogía así el planteamiento de Pérez de Ayala como había hecho con el de Marañón un año antes, una muestra más del carácter generacional de la polémica. La relación de Ortega con Pérez de Ayala es mucho más temprana que la que tuvo con Marañón: probablemente se conocían desde 1902 y se tiene constancia de contacto epistolar entre ellos desde

1904¹⁹. En 1910, Ortega escribió una elogiosa reseña de *A.M.D.G.*, la novela de Ayala decididamente crítica con la educación de los colegios jesuitas, y en 1913 el escritor asturiano publicó *Troteras y danzaderas*, la novela sobre la bohemia intelectual y literaria del Madrid de principios de siglo, en la que el filósofo aparece bajo la figura del personaje Antón Tejero. Aunque Pérez de Ayala mantuvo desde muy pronto reservas ante lo que llamaba la “pedantería” de Ortega, su excesiva seriedad, afectación y falta de humor en el tratamiento de los temas, le reconoció siempre capacidad intelectual y de liderazgo (cf. Prados, 2012). La amistad entre ambos se mantuvo el resto de sus vidas, incluyó la colaboración en la Asociación al Servicio de la República y no excluyó divergencias filosóficas como las que se van a mostrar.

De manera similar a Marañón, Pérez de Ayala considera que la vida sexual es un importante problema cultural de la sociedad española. En 1923 había publicado el díptico *Las novelas de Urbano y Simona*, compuesto por *Luna de miel, luna de hiel* y *Los trabajos de Urbano y Simona*. La pareja de protagonistas que da título a la serie ha crecido en una total ignorancia sobre las actividades sexuales más elementales, de acuerdo con el monopolio moral y educativo del catolicismo de la época. Cuando se casan tienen que descubrir por sí mismos las claves de una correcta vida sexual, alejada tanto de las represiones de un cristianismo rigorista propio de doña Micaela, la madre de Urbano, como de la sexualidad desordenada y clandestina de su padre, don Leoncio, que conduce al uso de la prostitución y el amancebamiento. De forma paralela a la trama central, la historia de amor entre Cástulo Cólera, preceptor de Urbano, y la sirvienta campesina Conchona ilustra cómo la armonía entre la naturaleza y la cultura permite superar las limitaciones de una cultura libresca, meramente intelectual y una naturaleza instintiva que, abandonada a sí misma, permanecería en la incultura. Los trabajos de Urbano y Simona son así el esfuerzo de la razón por “urbanizar” la naturaleza —el nombre del protagonista tiene una obvia intención simbólica— y a la vez salvarla de una racionalidad mal entendida, represiva. Un ideal de armonía permite integrar naturaleza y cultura, canalizar los instintos hacia el matrimonio y la maternidad responsable y alcanzar la felicidad monogámica.

Un matrimonio responsable, racional y equilibrado es, pues, el ideal para Pérez de Ayala, como lo era también para Marañón. Por eso en el “Ensayo liminar” que

¹⁹ Sobre la relación entre Ortega y Pérez de Ayala puede verse el muy sólido trabajo de Ángeles Prado (2012), que sólo presenta el problema de su limitación cronológica (abarca únicamente el periodo que va de 1904 a 1913). Por desgracia, la profesora Prado ha manifestado en comunicación privada al autor de esta investigación que no va a proseguir su estudio del tema.

escribe para la tercera edición de 1927 de *Tres ensayos sobre la vida sexual* de Marañón, Pérez de Ayala previene contra los “frívolos” que afirman que la vida consiste “en su más alta significación” en deporte, “lo cual vale tanto como destituirla de significación” (GMO, VIII, 263). Indica además que en la vida sexual ha de buscarse la libertad y para ello hay que superar la forma de entender la sexualidad “como sepulcro blanqueado: limpio por fuera, gusanero dentro” (GMO, VIII, 264). Por último señala que los ensayos de Marañón deberían formar parte de las canastillas de las futuras esposas, junto a *La perfecta casada* de Fray Luis de León. El texto contiene, pues, una crítica de la concepción lúdica y deportiva de la vida propia de Ortega, otra crítica del desequilibrio libidinal de la cultura española de la época con su mezcla de respetabilidad pública y sexualidad clandestina y una asimilación de Marañón con un humanismo cristiano que evoca una racionalidad clásica como la que representa Fray Luis.

Tigre Juan, el protagonista de las novelas de 1926, es un claro ejemplo de la tipología de identidad masculina española que Ayala se propone reformar. En su imaginario dominado por los celos, el afán de posesión y un sentido tradicional del honor, la mujer es esencialmente mala, un instrumento de perdición para el hombre, mentirosa, frívola y manipuladora: “La mujer engaña por engañar, cuando quiere y con quien quiere” (TJ, 123). Concibe el amor como “derecho viril de propiedad exclusiva” (TJ, 183) y considera que la educación de las mujeres ha de reducirse a aprender a obedecer (TJ, 214). En la figura de Don Juan, Tigre Juan admira sobre todo al vengador justiciero de los hombres engañados por las mujeres (TJ, 122), por eso su simpatía hacia él es compatible con la que también tiene por Otelo. Ayala no deja de sugerir cualidades positivas en Tigre Juan: quiere sincera e intensamente a su hijo adoptivo Colás, es generoso con sus vecinos y aprecia a doña Iluminada, la viuda resignada y generosa en la que ve un modelo de femineidad alternativo al más extendido de la mujer inquietante. Se trata, pues, de un hombre de fondo noble, cuyo carácter amargo e iracundo tiene su origen en una mala experiencia del pasado (un fracaso amoroso) como hay que achacar los defectos del hombre español a unas condiciones históricas negativas que convendría modificar.

En el fragmento publicado con anterioridad en *Revista de Occidente*, Colás dialoga con Tigre Juan y somete a una implacable crítica a la figura de Don Juan, tan admirada por su padre adoptivo. Don Juan, expresión máxima de la masculinidad para Tigre Juan, es en realidad afeminado (TJ, 127), inmaduro (TJ, 127), estéril, pues no se

le conocen hijos (TJ, 124), practica una sexualidad imaginaria, no real (TJ, 125) y además es un egoísta incapaz de verdadera amistad: “Don Juan no es amigo de nadie” (TJ, 128). El auténtico prototipo del amador, según Colás, es Werther, una figura centrada en el amor, que cuando es rechazado no huye ni mata a su amada –en esto se diferenciaría de Otelo, del que tanto Tigre Juan como Marañón tienen una imagen positiva aunque por motivos diferentes- sino que se mata él. Representa así la genuina masculinidad, pues “el verdadero hombre es el que ama seguido y sin cansarse de ella a una sola mujer” (TJ, 125).

El argumento de las novelas desarrolla la posición ideológica sostenida en el diálogo por Colás. Los protagonistas de la trama viven en un ámbito de irracionalidad, represión y frustración típicamente católico. Al comienzo de *El curandero de su honra*, la joven Herminia tendrá que casarse con Tigre Juan sin ser consultada y sin que el resto de los personajes vean en ello un acto de imposición. El propio narrador indica que a Herminia sólo le queda la única libertad asignada a la mujer en esa sociedad: el pecado (TJ, 246). Desde antes de la boda, Herminia estaba secretamente enamorada de Vespasiano Cebón, el donjuán amigo de Tigre Juan y muy admirado por él. Herminia considera a su marido un buen hombre y a Vespasiano un canalla (TJ, 255), pero decide abandonar a Tigre Juan e ir al encuentro de su seductor. Cuando se ven, dos modelos de libertad se enfrentan: Vespasiano defiende la libertad sin trabas ni ataduras; Herminia le recuerda que está allí no por su gusto sino por su voluntad (TJ, 290 s.). No ha sido raptada por un conquistador irresistible sino que ha huido porque le ha dado la gana (TJ, 296). Cuando Vespasiano pretende besarla le rechaza: “Quieres que sea tuya sin derecho por mi parte a que seas mío. Mucha libertad; ninguna igualdad” (TJ, 294). Herminia sitúa así la libertad en el plano del poder. La rebeldía y la autodeterminación de Herminia tendrán, sin embargo, un corto recorrido. Acabará por reconocer que en el fondo ama a Tigre Juan y, tras decidir volver a casa, deseará incluso que Tigre Juan la mate (TJ, 310, 316), pues la muerte es la garantía del amor, eso sí después de que nazca el hijo del que está encinta. No se dará por fortuna ese desenlace trágico. Tigre Juan se reconcilia con Herminia después de haber intentado él mismo abrirse las venas –con lo que implícitamente reconocía la superioridad de Werther sobre Don Juan y Otelo como proponía Colás-. Tras el nacimiento del hijo, la pareja vive una adecuada historia de amor, fundada en la desmitificación del donjuanismo propio tanto de la fascinación de Herminia por Vespasiano, como de la admiración de Tigre Juan por él como modelo de masculinidad.

Como Marañón, Pérez de Ayala criticaba el prestigio cultural de Don Juan con sus ingredientes de dominación, desprecio por la mujer, irresponsabilidad y banalidad. En su propuesta alternativa, sin embargo, la mujer continuaba centrada en la maternidad y la vida privada y era en el mejor de los casos objeto de devoción y respeto conyugal por parte del hombre. Era certero en la crítica de lo negativo, pero más discutible en la salida positiva al conflicto como ya indicara Andrés Amorós (1982: 37) al preparar la edición crítica de *Tigre Juan* en los años 80. Desde esta perspectiva de triunfo del amor conyugal convenientemente ordenado, la comparación de *Las novelas de Urbano y Simona* con *El amante de Lady Chatterley* (Amorós, 1972: 334) es exagerada en lo que se refiere a la intensidad erótica, como lo es también la afirmación de que la serie constituye una especie de “libro del buen amor” para españoles del siglo XX (Amorós, 1972: 356). Como señaló en su momento Prieto Jambrina (1999: 13) el krausismo es la fuente de inspiración ideológica más importante de Pérez de Ayala y desde ella intenta superar las morales cristiana tradicional (demasiado espiritualista) y sensualista (demasiado sensualista) a través de un racionalismo armónico (Prieto Jambrina, 1999: 155). El muy moralizante racionalismo krausista acercaba más al autor de *Tigre Juan* a su elogiado Fray Luis de León que a Lawrence o Juan Ruiz.

Ortega, sin embargo, se distanció muy pronto del krausismo y en eso se diferenció de Pérez de Ayala como ha indicado Ángeles Prado (2012: 220). Ambos escritores representan dos modelos distintos de racionalidad en la tan “racionalista” generación de 1914. Si puede hablarse de “raciovitalismo” en Pérez de Ayala (Amorós, 1982: 67), el término remite a un ideal de corte clásico de armonía entre naturaleza y cultura. No implica asumir la crítica vitalista de la cultura y sus elementos transvaloradores como un momento necesario en la constitución de la nueva racionalidad. Por eso, se ha podido afirmar que mientras Ortega se caracteriza por la innovación, “Ayala se mantendrá siempre en la postura de un clásico: no rompe amarras con el pasado” (Prado, 2012: 246). El vitalismo de Pérez de Ayala es así más “difuso”, según la atinada expresión de Gonzalo Sobejano (1967: 596 s.), que detecta una “muy pálida influencia” de Nietzsche en el escritor asturiano, limitada a la defensa de la eugenesia, que Pérez de Ayala compartía con Marañón, y la exposición divulgativa de algunas de las ideas del autor de *Así habló Zaratustra*. La diferente actitud ante Nietzsche resulta también decisiva para comprender sus diferencias con Ortega en

relación con los conceptos de vida y razón en general y con el tema de Don Juan en particular²⁰.

La interpretación que Ortega hace de Don Juan puede entenderse, en primera instancia, a partir de una doble demarcación respecto a las posiciones que se acaban de analizar. Ortega coincide con Maeztu en considerar a Don Juan en relación con la crisis nihilista de los ideales modernos, pero discrepa de él cuando diagnostica el fracaso de la modernidad en Don Juan (cf. Lasaga, 2005). Por otra parte, mientras que Marañón y Pérez de Ayala critican a Don Juan como símbolo de una tradición oscurantista desde un modelo humanista y clásico de razón, en Ortega Don Juan es recuperado desde el punto de vista del nuevo modelo de la razón vital, que se propone integrar las dimensiones de la vida olvidadas por la razón moderna. Vitalista y en buena medida nihilista como el Don Juan de Maeztu, el de Ortega no se someterá a Dios al precio de una conversión que le priva de su identidad sino a la nueva razón que reconoce los derechos de la vida y que es, como se ha visto ya en varias ocasiones, una razón posnihilista.

Ortega se interesó por Don Juan desde muy pronto. En la lista de posibles *Meditaciones* encontrada entre sus papeles y fechada por Fox (1983: 376) en 1912 se menciona el proyecto de una sobre Don Juan. Es precisamente una “Meditación de Don Juan” la que publica en 1921 en *El Sol*, aunque en ediciones posteriores, al incluirse en el volumen *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, el título se cambiara por el de “Introducción a un Don Juan”, con el que se suele citar habitualmente. En 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, hace a Don Juan el representante de la ironía opuesta a la de Sócrates, como ya se ha indicado varias veces, y durante los años 20 las menciones al tema son frecuentes aunque dispersas en diversos ensayos y artículos. En el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega advierte que Don Juan “ni es tan simple ni tan fácil de dejar cesante como este querido Marañón propone” (1925, II, 578). La advertencia se acerca al desenmascaramiento cuando en “Para una Psicología del hombre interesante” se indica que quienes decretan la cesantía de Don Juan son aquellos que creen que podrían haber sido Don Juan y no lo fueron porque no quisieron (1925, V, 183). La misma óptica del desenmascaramiento permite a Ortega concluir que es un error creer que se ama más cuando uno se encuentra cerca del suicidio o del asesinato como

²⁰ En un trabajo más reciente Ana María Leyra (2014) señala que Pérez de Ayala critica lo que considera excesivo biologismo de Nietzsche y la contradicción existente entre los conceptos de superhombre y eterno retorno.

Werther u Otelio (1925, V, 187). Marañón y Pérez de Ayala no han entendido correctamente la relación entre la razón y las pasiones y por ello tampoco han entendido correctamente a Don Juan.

En su “Meditación de Don Juan” de 1921, Ortega señala que la figura de Don Juan ha captado la atención de intérpretes extranjeros y que resulta pertinente un “ensayo de repatriar al personaje” (1921, VI, 184). Esta consideración introductoria es esclarecedora en la medida en que vincula el ensayo de 1921 al programa de “Salvaciones” de 1914. El paralelismo con el análisis del *Quijote* —en ese caso de la obra, no del personaje— se concentra en dos aspectos correlacionados. Por una parte, se trata de analizar el significado de un producto de la cultura española que hasta ese momento no ha sido interpretado con rigor y por ello no ha sido incorporado de manera satisfactoria a la propia cultura. Por otra, la figura de Don Juan, como el *Quijote* de Cervantes, muestra elementos de modernidad en una cultura como la española caracterizada por una modernidad insuficiente. Hace ya tiempo, José Lasaga mostró que Don Juan era un problema que introducía diversas cuestiones como la de la mujer y el amor, la de la espontaneidad y la de la heroica y la tragedia (Lasaga, 1991: 110) y señaló que el Don Juan de Ortega es “esencialmente burlador y sólo después seductor” (Lasaga, 1991: 115). El diagnóstico puede ser aceptado en sus líneas generales aunque es susceptible de matización: la actitud ante la mujer determina las otras características de Don Juan y su forma de ser burlador consiste fundamentalmente en ser seductor. Desde el punto de vista de este trabajo interesan tres rasgos nietzscheanos del Don Juan orteguiano: su condición de burlador (en lenguaje nietzscheano, transvalorador), de jugador y de dominador.

Una primera nota nietzscheana en el análisis que Ortega hace de Don Juan tiene que ver con la deficiente comprensión del personaje en la época. De Don Juan habla mal todo el mundo y eso se debe a que ha sufrido “el resentimiento de los malogrados”, lo que permite recordar a Ortega que fue Nietzsche quien descubrió el resentimiento como mecanismo del alma rencorosa (1921, VI, 197). Una interpretación de Don Juan libre de resentimiento tiene que empezar por constatar que Don Juan es un negador pero no es un negador que niegue a ciegas. Niega con plena conciencia y por eso su negación tiene sentido. Es por ello el representante de un “heroísmo negativo” que contiene una “simiente trágica” (1921, VI, 186). Don Juan niega desde la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos (1921, VI, 186). Don Juan es, pues, negador de ideales, pero en su negación indica la insuficiencia del ideal. El punto de partida es

importante en el pensamiento de Ortega por varios motivos. En primer lugar, porque Ortega, como se verá más adelante, caracteriza a la mujer como “ideal del varón”. Don Juan es, desde este punto de vista, quien establece la calidad de la mujer como mujer. En segundo lugar, Don Juan es negador de ideales en una época como la moderna, que se caracteriza por ser idealista, por vivir de ideales, no por vivir desde la vida misma. Por último, la negación de Don Juan tiene que ver con el hecho de que los ideales sean “mancos”, es decir, se sugiere que otros ideales, ajustados a la vida de la que surgen, podrían superar esa negación. Si nietzscheana es la negatividad de Don Juan, héroe destructor, no lo es menos su condición de “trágica”: Don Juan está dispuesto a asumir que su negación de los valores, que a su vez niegan el mundo y la vida, no va a tener como consecuencia una satisfacción positiva.

El carácter de burlador, transgresor o transvalorador de ideales de Don Juan está muy vinculado a su condición de jugador. El juego de Don Juan es trágico en la medida en que lo que se juega es la vida. En el ensayo “Muerte y resurrección”, publicado en el segundo volumen de *El Espectador*, Ortega comenta el cuadro del Greco “San Mauricio y la legión tebana” e indica, de manera en principio sorprendente, que San Mauricio tiene una secreta afinidad con Don Juan. Ambos ponen su vida “a una carta” (1917, II, 285). En el momento del martirio, expresado en el cuadro, Mauricio toma su vida y la va a regalar, arroja su vida porque si la conserva no será su vida (1917, II, 287). San Mauricio y Don Juan se parecen, pues, en que ambos entienden la vida como riesgo y en que ambos sólo están dispuestos a vivir una vida que merezca ser vivida. Ahora bien, cabe añadir, aunque Ortega no incida en la diferencia, que San Mauricio está dispuesto a negar esta vida en nombre de una vida ultraterrena que probablemente confía en alcanzar tras el martirio. En ese sentido su valentía, innegable, se inscribe todavía en lo que Nietzsche consideraría historia del platonismo. Don Juan, sin embargo, está confinado en un ámbito intramundano, en el que no hay más vida que la terrena. Se trata, advierte Ortega, de “una figura de altísima moralidad” (1917, II, 287). Lo es porque busca algo que absorba su capacidad de amar. El problema es que no lo encuentra, cabe añadir de nuevo que a diferencia de San Mauricio. Por eso la tragedia de Don Juan es la de “ser el héroe sin finalidad” (1917, II, 287). El héroe negativo se especifica, pues, en este texto, como héroe sin finalidad. Su carácter lúdico y superfluo, determinado por la falta de finalidad, articula su carácter negativo, que reside en su acción de negar ideales. En cualquier caso, desde la perspectiva del texto de 1917 se comprende la observación de la “Meditación de Don Juan”, según la cual si Don Juan se

hubiera desarrollado en Castilla sería más áspero y sangriento, pero en Sevilla el amor y la muerte se ven suavizados por la danza y el carnaval (1921, VI, 189 s.). La transgresión vinculada al baile, el disfraz o la máscara ilustra la condición lúdica del héroe que remite de nuevo a Nietzsche.

Don Juan, además de burlador y jugador, es dominador de las mujeres. Este último es un rasgo que Ortega no enuncia de manera clara y explícita pero que subyace como un elemento imprescindible en su análisis. Un texto significativo en esta dirección es la “Meditación del marco”, donde vuelve a ser relevante la referencia al Greco. Ortega indica allí que *El caballero de la mano al pecho* le parece “la más cabal representación de Don Juan” (1921, II, 431). Don Juan es el “el hombre que ante la mujer no es sino hombre” (1921, II, 431), una observación coherente con la que ese mismo año hacía en la “Meditación de Don Juan” de que Don Juan era “el varón superlativo” (1921, VI, 187). En el ensayo sobre el tema pictórico Ortega contrapone el cuadro del Greco a la *Gioconda*, que representaría “la mujer esencial”, que no es madre, esposa o hija sino “extrema feminidad”. Ortega concluye que tal vez Don Juan, “victorioso de todas las demás mujeres” (1921, II, 431) podría enfrentarse a la *Gioconda*, pero, como en tantas otras ocasiones, el tema sería demasiado complejo y no es desarrollado. En cualquier caso, el “varón superlativo” lo es en buena medida por su condición de “victorioso de todas las mujeres”. Don Juan además de burlador y jugador es vencedor y dominador.

La imagen del dominio se refuerza en un pasaje de “Amor en Stendhal”, un muy logrado ensayo sobre el que habrá oportunidad de volver. Al comparar a Chateaubriand con Stendhal, Ortega indica que sólo el primero de ellos es Don Juan porque Don Juan no es el hombre que hace el amor a todas las mujeres (como el enamoradizo Stendhal) sino el hombre al que hacen el amor todas las mujeres (1926, IV, 469), es decir, no es el hombre que se enamora de todas las mujeres sino el hombre del que se enamoran todas las mujeres, pues, “hacer el amor” tiene en el texto el sentido antiguo de “hacer la corte” o “cortejar” y no el actual. Don Juan es así una de las varias expresiones posibles del tipo “hombre interesante”, caracterizado por Ortega, esta vez de forma literal, como el hombre del que se enamoran las mujeres (1925, V, 184). Según Ortega, aunque Don Juan es siempre un hombre interesante, no todo hombre interesante es Don Juan. En cualquier caso, la figura de Don Juan se perfila en estos textos como la de un seductor y un dominador. Sabe atraer a las mujeres sin necesidad de ir en pos de ellas, ni mucho menos de entregarse sentimentalmente a ellas.

La más significativa caracterización de Don Juan como dominador aparece, sin embargo, en un texto que contiene sólo una alusión pasajera al personaje. Se trata del artículo “Galápagos, el fin del mundo”. Allí afirma Ortega que Ulises fue el primer Don Juan (1926, IV, 132). A lo largo de su viaje Ulises seduce a Calipso, Circe o las sirenas y huye de ellas, es decir, las burla. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer (1947: 97 ss.) interpretaron a Ulises como una figura de la ilustración en un mundo mítico. A través de la razón, Ulises derrota a todos sus enemigos (en el caso de Adorno y Horkheimer no sólo a sus contrafiguras femeninas) pero lo hace mediante los engaños que le proporciona su inteligencia superior (por ejemplo, con los cíclopes). La razón ilustrada se afirma así como dominadora de la naturaleza que aún no ha alcanzado la razón. Naturaleza son también las mujeres para Ortega, como se verá más adelante, y entre ellas las mujeres dominadas por Ulises.

El propio Nietzsche observa que lo que admiraban los griegos en Odiseo era su capacidad para mentir y que en el héroe homérico la mentira está vinculada al poder. En Ulises, la mentira permite “poder ser *lo que uno quiera*”. No se percibe la distinción entre apariencia y ser y “tampoco se valora moralmente” (A, 306; SW, 3: 224). Como héroe de la mentira, el poder y la apariencia, Ulises es un héroe no platónico. Bajo la forma de Ulises alcanza Don Juan su máxima expresión como figura de la voluntad de poder.

El Don Juan de Ortega presenta, pues, claros componentes nietzscheanos. Por lo demás, aunque el propio Nietzsche no se ocupe del personaje con frecuencia, en *Aurora* pueden leerse dos pasajes que sugieren otra perspectiva. En el primero de ellos, Nietzsche se refiere a un nuevo infierno, se supone que el propio de los tiempos modernos, más terrible que el tradicional y cuyo temor tendría como consecuencia también una nueva compasión, más atroz y abrumadora que la del pasado y que sería la propia del Convidado de Piedra en relación con Don Juan (A, 77; SW, 3: 75). En el segundo, Nietzsche introduce como figura contemporánea un “Don Juan del conocimiento”, al que le falta el amor por las cosas que conoce y disfruta con la caza y las intrigas del conocimiento. Desciende a los infiernos para encontrar lo más dañino, pero incluso el infierno le decepciona porque no puede saciar su hambre (A, 327; SW, 3: 232). Un primer elemento digno de atención y presente en los dos textos es la referencia al infierno. Don Juan es puesto en conexión con el problema del mal, que en la modernidad adquiere mayor complejidad que en las culturas tradicionales. En la edad del nihilismo el mal se difunde por el mundo y el infierno ya no es un espacio

delimitado y bien definido. Don Juan es el héroe capaz de habitar el infierno y de instalarse en él desde el lado malvado del conocimiento. No ama lo que conoce porque no reduce el conocimiento a los límites de la moralidad. Y esa dimensión de transgresión de la relación entre conocimiento y moral resulta aún más transvaloradora que su mera condición de seductor inmoral de las mujeres.

El Don Juan de Ortega no permanece en el infierno. De hacerlo así llevaría a cabo una destrucción de la moral y la cultura que Ortega no pretende. La nueva razón vital integra hegelianamente las posiciones de Sócrates y Don Juan. Permanecer en la posición de Don Juan implicaría instalarse en lo negativo como resultado final de la dialéctica, por expresarlo en términos hegelianos. Don Juan tiene que ser reconocido, sin embargo, como momento de verdad de la vida en la constitución del nuevo modelo de razón.

Maeztu no reconoció la posibilidad ni la necesidad de reconstruir esa nueva racionalidad a partir de la experiencia del nihilismo, que él consideraba tan representativa de la modernidad como pecaminosa. Para él, el destino y la salvación de Don Juan sólo podían consistir en el arrepentimiento y la conversión católica. Pérez de Ayala y Marañón no compartieron con Ortega la aceptación de la crítica vitalista y nihilista de la cultura moderna realizada por Nietzsche. Por ello, falta en sus planteamientos la dimensión de una ética lúdica. Ven la reducción del amor a juego, ejercida por Don Juan, como una instancia perjudicial para la mujer. Otelo o Werther implican el abandono de cualquier carácter lúdico del amor. Con lucidez crítica señalaron que, especialmente en la España de la época, el juego de Don Juan era un juego desigual y, por lo tanto, tramposo. No obstante, desde la perspectiva de Ortega, no podían comprender las exigencias vitales del nuevo tiempo representadas por Don Juan. Tampoco integrar de manera satisfactoria los conceptos de vida y razón²¹.

²¹ En “La estrangulación de Don Juan”, artículo publicado en noviembre de 1935, Ortega retoma el tema del donjuanismo en un contexto histórico distinto al de los años 20. Se centra en el *Tenorio* de Zorrilla y sostiene que sus protagonistas “no tienen puesta su vida a nada. Son existencias huecas sin equipajes de trascendencia. Por eso pesan tan poco, por eso parecen tan ágiles. Creen que no creen y esto les proporciona una fabulosa ilusión de libertad” (1935, V, 381). El carácter nihilista de la figura de Don Juan parece acentuarse aún más en este texto en el que ya ni siquiera pone la vida a una carta sino que no la pone a nada. Un vitalismo extremo, incluso para las exigencias de Ortega, permite prescindir de cualquier trascendencia. No faltan dimensiones lúdicas típicamente nietzscheanas como la ligereza o la agilidad. La consecuencia de todo lo anterior es un ateísmo nihilista y radical, tanto en el plano de las creencias como en el de los comportamientos. La España de 1935, a pocos meses de la gran tragedia, no era, sin embargo, la de los felices años 20. Ortega lamenta que las nuevas versiones del *Tenorio* alteren las rimas conocidas por todos. El *Tenorio* tradicional triunfaba porque era “lo consabido” entre los españoles, que “consabemos muy pocas cosas” y por ello “vivimos en atroz dispersión” (1935, V, 386). En 1935, el nihilismo podía saltar de la escena a la sociedad, como pronto lo haría.

4.2. La figura de Don Juan introduce dos temas muy relacionados con ella, que, sin embargo, la exceden y amplían y que son recurrentes en la obra de Ortega: el del amor y el de la mujer. En la visión orteguiana de la mujer hay importantes puntos de conexión con Nietzsche, que son ilustrados en ocasiones con citas literales del filósofo alemán. En cuanto al amor, es un tema fundamental en el pensamiento de Ortega²², en el que no hay una relación tan directa con Nietzsche como en el de la mujer. No obstante, la presencia de Nietzsche puede detectarse en el diagnóstico de la época que hace Ortega cuando trata el tema amoroso, en el paralelismo existente en algunos pasajes concretos y en la coincidencia en planteamientos que afectan a la caracterización de algunas de las facciones del amor.

En el ensayo sobre el *Adolfo* de Benjamin Constant que publica en el primer tomo de *El Espectador*, Ortega aborda el tema del amor desde una perspectiva epocal. La nueva época, dice Ortega, se va a ocupar del amor más seriamente que las anteriores, en las que la cultura ha sometido a lo erótico a “un régimen de ocultación” (1916, II, 170). Algunos años después indicará que sólo en obra como las de Scheler y Pfänder se ha recuperado el tema de las pasiones y el amor, abandonado en el presente tras haber ocupado a Platón, Aquino, Descartes o Spinoza (1926, V, 457). Ante esa actitud ocultadora en el tema del amor se posiciona Ortega, pues “*El Espectador* se resiste a aceptar que en el espectáculo de la vida haya compartimentos prohibidos” (1916, II, 170). No se ocupará, sin embargo, del amor desde la perspectiva malsana de la curiosidad o el morbo sino desde la distancia de la teoría que permite esperar de la meditación del erotismo su purificación” (1916, II, 170).

El distanciamiento en la teoría y la alusión, posterior en el tiempo pero coherente en la temática, a Scheler y Pfänder muestran la incidencia de la fenomenología en el enfoque orteguiano. La crítica a la ocultación del amor en la cultura dominante vincula la problemática al vitalismo. La tensión entre fenomenología y vitalismo está en el trasfondo de la reflexión orteguiana sobre el amor y a ella no son ajenos los dos fenomenólogos citados en relación con la recuperación del tema amoroso en la época.

²² José Luis Molinuevo (2002: 28) señala que la importancia que concede al tema del amor diferencia a Ortega de “sus compañeros europeos de generación”, entre los que menciona a Wittgenstein, Heidegger, Benjamin o Adorno. La teoría del amor fue una de las pocas cuestiones en las que Marías discrepó abiertamente de Ortega. Consideró que su maestro se centraba de manera unilateral en la fugacidad del amor y no tenía en cuenta la dimensión vital de argumento que tenía la experiencia amorosa (cf. Marías, 1983). Martínez Castelló (2007) sigue a Barrios (1990) al interpretar la voluntad de poder como amor y considera que el amor es uno de los temas que relaciona a Ortega con Nietzsche. Ahora bien, Ortega no entiende el amor como Nietzsche y la interpretación de la voluntad de poder como amor sería correcta sólo si reconociera en el amor elementos de dominio.

Se ha comentado ya la recepción de la filosofía de Nietzsche en la obra de Scheler. Pfänder, cuya influencia en la teoría del amor de Ortega fue reconocida por el propio filósofo y estudiada en su momento por Nelson Orringer (1979: 235 ss.), leyó a Nietzsche desde joven y se interesó por elaborar una fenomenología de la voluntad (cf. Sánchez León, 2009). Un estudio suyo de 1911 en el que sistematizaba el pensamiento de Nietzsche y lo exponía desde una perspectiva fenomenológica fue publicado por la editorial Revista de Occidente en 1925, dentro un volumen titulado *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche*. La fenomenología debería garantizar que el tema del amor, como tantos otros, va a ser analizado con el rigor metodológico necesario para evitar los excesos retóricos y las tendencias irracionalistas propios de una crítica vitalista de la cultura sin compensaciones. No obstante, la tensión no siempre podrá ser articulada en términos de una armonía teórica satisfactoria.

Durante los años 20, Ortega elabora una fenomenología del amor que contiene tanto una delimitación del fenómeno amoroso en relación con otros fenómenos psíquicos como una filiación de las diversas maneras de entender el amor a lo largo de la historia. En relación con el diagnóstico de la época interesa más el segundo de estos aspectos. Ortega entiende el amor moderno, propio de esa época que acaba en su tiempo, como amor romántico y encuentra en Stendhal a uno de sus representantes más genuinos. La teoría stendhaliana del amor, expresada sobre todo en la obra *De l'amour*, es, según Ortega, una “secreción típica del siglo XIX”, que presenta dos rasgos típicos de esa época “idealismo y pesimismo” (1926, V, 466). Stendhal había interpretado el amor desde la metáfora de la cristalización: de la misma manera que algunos minerales al cristalizar adoptan formas aparentes que son engañosas para el observador, la persona amada proyecta en el amante perfecciones de las que carece. La teoría de Stendhal es idealista en la medida en la que considera que el amor es una ilusión del sujeto y es pesimista porque considera que el amor, como tal, no existe. Aunque Ortega no utilice el término nihilista, en su ensayo idealismo y pesimismo conforman una teoría nihilista del amor, aniquiladora del amor, un alto valor más que es reducido a nada. Stendhal representa así una concepción del amor que se inscribe en la experiencia de nihilismo creciente propia de toda la modernidad.

Como es sabido, Nietzsche leyó y apreció la obra de Stendhal y la historia efectiva ha vinculado con frecuencia a ambos escritores. Giuliano Campioni (2014: 86 s.) ha señalado la influencia de *De l'amour* en la lectura pagana de lo provenzal que hace Nietzsche especialmente a partir de *La gaya ciencia*. Aunque Nietzsche no se

centra en el análisis de la teoría sobre el amor de Stendhal como hace Ortega, es posible una comparación de diagnósticos, explícito en el caso de Ortega e implícito en el de Nietzsche. Según Ortega, Stendhal se equivoca al caracterizar el amor como mentira (1926, V, 467) y su error se debe a una peculiar debilidad o fracaso biográfico: nunca fue amado y nunca amó, algo en lo que se diferenciaría de Chateaubriand. Su experiencia fallida del amor le llevó a pensar que todos los amores eran fallidos. Ortega realiza, pues, una operación de desenmascaramiento con Stendhal que le muestra como un hombre incapaz de alcanzar la experiencia del amor como verdad, no como ficción. Mentira (del amor) y debilidad (del pensador que formula la teoría) estarían unidas en Stendhal.

Ahora bien, ésta no es la única perspectiva posible. Otra hermenéutica de la sospecha podría llegar a la conclusión de que Stendhal es el verdadero y más lúcido desenmascarador. Al interpretar el amor como mentira, Stendhal estaría poniendo de manifiesto la fragilidad de una cultura que reverencia el amor. La mentira no sería un síntoma de debilidad sino de poder. Asumir el amor como mentira, sin lamentarlo como el doliente y romántico Stendhal, y reconocer lo que contiene de engaño sería la actitud consecuente de alguien que ha asumido la experiencia del nihilismo y se ha instalado en ella. No era ésta, desde luego, la posición de Ortega, que considera que lo único salvable en la teoría de Stendhal es que refleja la idea de que el amor es impulso hacia lo perfecto (1926, V, 472). Resulta secundario que lo perfecto exista o no, porque la tendencia hacia la perfección es real. Por eso, que el amor se logre o resulte fallido dependerá, como en otras dimensiones de la vida, de que el ser humano acierte o se equivoque. El amor, como la vida humana en general, responde a condiciones de verdad y significado. Desde el punto de vista de Ortega, la fenomenología, como teoría que establece un fundamento de la verdad, permite superar los problemas del nihilismo.

El comentario del *Adolfo* de Constant, anunciado pero no desarrollado en 1916, es recuperado por Ortega al año siguiente en el ensayo “Para la cultura del amor”, publicado en el segundo tomo de *El Espectador*. El escrito refleja de nuevo la tensión entre vitalismo y fenomenología, decantada en esta ocasión más hacia el primero de los dos términos. El enfoque fenomenológico se percibe al comienzo del ensayo cuando el autor advierte que por amor pueden entenderse muy diversos fenómenos, desde el amor a la ciencia, la moral y otras entidades sublimes hasta la atracción sexual física, pero que a él le interesa “lo que llamamos amor a una mujer” (1917, II, 276). En el caso concreto del *Adolfo*, Ortega critica que Constant, desde un punto de vista romántico y

moderno que no es el propio del nuevo tiempo, lamenta el incumplimiento del juramento amoroso. Quien exige el cumplimiento del juramento de amor eterno comete un grave error de perspectiva. No tiene en cuenta la dimensión de la virtualidad. Junto a lo real existe lo virtual (1917, II, 278) y el que jura amor eterno en un determinado momento experimenta un amor eterno desde una perspectiva virtual. La culminación amorosa se caracteriza por “la conciencia de una absoluta compenetración” con la persona amada. En virtud de esa compenetración, los momentos se dilatan para dar cabida a todo el pasado y el porvenir del amante que, en dichos momentos, está sinceramente entregado a quien ama. El instante real queda así sometido a “una dilatación virtual de eternidad” (1917, II, 280), que explica el juramento del amante. Ahora bien, si se vuelve al plano del instante real desde la eternidad virtual del amor, se podrá concluir que, dada la cantidad de instantes reales que componen una vida, tal vez la facultad amorosa exija “una multiplicidad de sucesiva de amores” (1917, II, 280). En coherencia con todo lo anterior, puede anotar Ortega a pie de página la frase del que pocos años después será romántico, moderno, idealista y pesimista Stendhal, según la cual el matrimonio es una institución contra natura (1917, II, 280n.).

El texto presenta varios argumentos que lo relacionan con una crítica de vitalista de la cultura similar a la de Nietzsche. Afirma el carácter pasajero del amor frente a las pretensiones de eternidad en el vínculo amoroso propias del romanticismo de Constant como referencia inmediata pero que remiten al cristianismo y al platonismo como elementos constitutivos de la cultura occidental hasta la modernidad. La fugacidad del amor enlaza con su carácter plural, con la sucesión de amores que se dan a lo largo de la vida. Se introduce así una dimensión que, en relación con la tradición cristiana, podría caracterizarse como politeísta. Es también fundamental, por último, la subversión de los tiempos que plantea la experiencia amorosa: lo pasajero se hace eterno desde la dimensión de la virtualidad, pero lo eterno en la promesa del amor se hace pasajero al referirse al conjunto de la vida del sujeto amoroso. En última instancia, el amor se vincula a la experiencia del instante, al presente que siempre hay que vivir, sin someterse al pasado y no al futuro como recordaron tanto Nietzsche como el propio Ortega, crítico con el utopismo moderno.

En el fondo Ortega plantea la fugacidad y el carácter de ficción de la experiencia amorosa y con ello adopta una posición que en términos nietzscheanos podría denominarse antiplatónica. Es cierto que un último esfuerzo de metodología fenomenológica propondría salvar la reducción del amor a ficción a través del concepto

de virtualidad. Lo virtual no puede identificarse con la mentira. No obstante, aún entendiendo la virtualidad como un ejercicio de la creación y la imaginación que produce obras de consistencia propia no se estaría tan lejos del enfoque de Nietzsche y tampoco se evitaría el problema que supone que es el tiempo real el que construye y destruye el tiempo virtual. Y para ese tiempo real el tiempo virtual es mero instante pasajero.

Nietzsche, por su parte, también había leído a Constant, pero, a diferencia de Ortega, se fija más en los elementos que puede recoger para su propio discurso crítico que en las limitaciones románticas del escritor francés. En las primeras páginas de *El caso Wagner* indica que Wagner malentiende el amor al entenderlo en un sentido espiritual y altruista, pues, como sabe Constant, el amor es el más egoísta de los sentimientos (CW, 2; SW, 6: 16). Wagner, y no Constant, era justamente para Nietzsche el más genuino representante del amor romántico y cristiano. Su confrontación con el escritor francés permitía recuperar la dimensión de lucidez desencantada del autor del *Adolfo*. Por lo demás, Nietzsche también había apuntado que tener que defender con frialdad y sobriedad lo que se promete o dice en la pasión es una de las experiencias más pesadas de la humanidad, pues una promesa hipotética une a quien la hace a un estado de ciega ilusión (HH, I, 629; SW, 2: 354 s.).

En cualquier caso, la consideración vitalista sobre la pluralidad y la fugacidad del amor no fue la única ni la última palabra de Ortega sobre el tema. En el ensayo “Facciones del amor” se propone hablar de amor y no de “amores” que son “historias más o menos accidentadas” y señala como defecto de los últimos siglos que se haya hablado mucho de amores y poco de amor (1926, V, 457). La pluralidad de la sucesión de amores es puesta ahora en entredicho y de manera coherente se formula una definición explícitamente apoyada en las teorías de Pfänder: el amor sería “un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser” (1926, V, 462). Una definición en la que el factor de la constancia y la permanencia es decisivo, pues si el flujo del acto centrífugo fuera pasajero no podría hablarse de experiencia amorosa. El elemento de la fugacidad desaparece como había ocurrido con el de la pluralidad, y el amor se hace ontológicamente más firme, susceptible de una captación fenomenológica de su esencia que lo salve de la dispersión propia de otras experiencias vitales.

La tensión entre fenomenología y vitalismo reaparece en “Para una psicología del hombre interesante”, cuando se señalan la curiosidad y la perspicacia como

condiciones del amor. La curiosidad sólo puede surgir de “un lujo vital” que sólo poseen “organismos con alto nivel de vitalidad”. Por eso, “El débil es incapaz de esa atención desinteresada” (1925, V, 191) y en coherencia con lo anterior Ortega recuerda que Simmel había afirmado siguiendo a Nietzsche que la esencia de la vida consiste en anhelar más vida: “Vivir es más vivir” (1925, V, 191). Lujo vital y vital ascendente hacen del amor una experiencia para hombres fuertes y todos estos elementos vinculan el planteamiento de Ortega con el de Nietzsche. No obstante, la compensación fenomenológica no es menos significativa. Junto a la curiosidad otra importante condición perceptiva del amor es la perspicacia. Ortega se declara cada vez más alejado de la “propensión contemporánea a creer que las cosas carecen de sentido” (1925, V, 193). No es correcta la teoría que considera que el amor es ciego y nace sin razón, nadie ama sin por qué. Como en tantos otros momentos de la obra de Ortega, a la afirmación de la vida la fenomenología añade la instancia de significado y verdad.

4.3. Las consideraciones de Ortega sobre la mujer tienen que ser entendidas en el contexto de su caracterización del sujeto vital como sujeto corpóreo, y por ello sexuado. El tema enlaza a su vez con la reflexión sobre el racionalismo y la modernidad y más en concreto con la caracterización de la razón moderna como una razón utópica, dominadora y negadora de la vida. La mujer es un claro ejemplo de tema que ha preocupado siempre al hombre (como varón y como ser humano) y del que, sin embargo, no se ha ocupado de manera satisfactoria la cultura. En este sentido, Ortega considera a la mujer como lo otro negado o ignorado por la razón moderna, un tema de reflexión que la razón vital tiene que recuperar. A partir de un análisis en el que vuelve a haber un fondo fenomenológico. Ortega establece una serie de cualidades de la mujer, que inciden en la visión peculiarmente vitalista del hombre como dominador que ya se ha mostrado al estudiar la figura de Don Juan. Vuelve a coincidir en este aspecto con Nietzsche que también se refiere profusamente a la mujer. Ambos pensadores son fieles a sus estilos literarios e intelectuales: Nietzsche se acerca al tema de manera más fragmentaria y dispersa, Ortega lo hace en forma de ensayos con mayor voluntad de sistema. En cualquier caso, tanto uno como otro dejan traslucir en sus reflexiones la inquietud ante formas de femineidad amenazantes para la hegemonía masculina.

Tanto Nietzsche como Ortega consideran que los filósofos en general no ha sido capaces de entender a las mujeres y que ello se debe, en uno u otro sentido, a que no han sabido entender la vida. En “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana”,

publicado originalmente en 1918 e incluido más tarde en el último volumen de *El Espectador*, indica Ortega que el retrato de la Marquesa es tan femenino que empieza por engañar (1918, II, 777). La relación entre lo femenino y el engaño es esencial, según Ortega, pues si en el hombre hay un instinto de expansión y manifestación, en la mujer lo hay de ocultación y encubrimiento. La mujer es “nativamente ocultadora” (1923, V, 153) escribirá Ortega algunos años después. Por eso, para conocer a una mujer “es preciso flirtear” (1918, II, 777). Esto quiere decir que sólo revela su aspecto verdadero y propio a quien se individualiza ante ella. Es preciso, por lo tanto, poseer una habilidad que no es común en las formas de conocimiento habituales. Y se trata de una operación audaz que comporta un riesgo pues el hombre tiene que hacer un esfuerzo de exposición ante la mujer que exige una personalidad capaz de individualizarse, en el flirt, de manera seductora. No es casual que Ortega mencione una vez más a Don Juan, en este caso en su condición de “maestro del flirt” (1918, II, 780). Es esa vida privada, en principio oculta, encubierta, la que confiere a la mujer su peculiar distinción que debe ser interpretada, según Ortega, nietzscheanamente, como “pathos de la distancia” (1918, II, 779 s.). La mujer ocultadora, engañadora, sólo puede ser descubierta, pues, por un sujeto mundano, susceptible de individualizarse y por ello distinto del sujeto abstracto, puramente racional y universal propio de la modernidad.

En célebre texto con el que se inicia *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche también plantea una relación entre la mujer y una verdad esencial, sólo accesible un nuevo tipo de filósofos, que tienen una actitud ante la vida y el mundo distinta a la de los filósofos tradicionales. El texto comienza por plantear una hipótesis que su autor considera provocadora para el saber establecido: “Suponiendo que la verdad fuera una mujer...”. La hipótesis sorprendente es, sin embargo, certera, pues no es casual que los filósofos dogmáticos entiendan poco de mujeres y que en su indagación de la verdad muestren “medios inhábiles e ineptos” para conquistar a una mujer. En cualquier caso, la verdad no se ha dejado conquistar (MBM, *Prólogo*; SW, 5: 11). El pasaje muestra que la verdad no puede ser alcanzada por filósofos dogmáticos, que es una mujer a la que hay que conquistar y que es difícil de conquistar, hasta el momento no ha habido ninguna forma de conocimiento que lo haya conseguido.

En el “Prólogo a la segunda edición” de *La gaya ciencia*, escrito un año después, en 1886, Nietzsche se pregunta si la verdad no es “una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones” (GC, “Prólogo a la segunda edición”, 4; SW, 3: 352). La pregunta es en realidad una sospecha que desarrolla otra anterior formulada por Nietzsche pocas

páginas antes y que plantea si “todo filosofar no ha sido hasta ahora (...) cuestión de verdad sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida” (GC, “Prólogo a la segunda edición”, 2; SW, 3: 349). El círculo se amplía y se cierra. La mujer relacionada en *Más allá del bien y del mal* con la verdad, lo es ahora además con la vida y el poder, verdades inasequibles para los dogmáticos. El poder de la verdad-mujer es un poder ocultador que sólo podría conocer un conquistador.

La metafórica del conocimiento como conquista y dominio de la vida caracterizada como mujer es recurrente en la obra madura de Nietzsche. En este contexto, el sujeto del conocimiento es el hombre poderoso y dominador. En *La gaya ciencia* se advierte que los grandes problemas, si lo hacen, no se dejarán atrapar por “ranas y debiluchos” y esto es algo que comparten con “todas las gallardas mujercitas” (GC, 345; SW, 3:). Y Zaratustra recuerda que la sabiduría quiere a los hombres “valerosos, desocupados, irónicos y violentos”, pues “es una mujer y ama únicamente al guerrero” (Za, I, “Del leer y el escribir”; SW, 4: 49). Es la propia vida la que dice a Zaratustra que ella no es insondable sino asequible al conocimiento, siempre que se tenga en cuenta que “yo soy tan sólo mudable y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa” (Za, II, “La canción del baile”; SW, 4: 140). La mujer presenta de este modo algunos de los caracteres fundamentales de la idea de vida en Nietzsche como la mutabilidad, la condición salvaje o la falta de virtud, si se entiende la virtud en el sentido moral tradicional. En “La otra canción del baile” persigue bailando, una “criatura prodigiosa y niña traviesa”, que es “la gran atadora, envolvedora, buscadora, encantadora” y por todo ello povocadora de odio, pero también de amor, pues es “pecadora inocente, impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles” (Za, III, “La otra canción del baile”, 1; SW, 4: 283). Al perseguir a la vida contradictoria a la vida contradictoria, Zaratustra es un bailarín, pero también un cazador (Za, III, *Ibíd.*).

Las citas anteriores pretenden poner de manifiesto que, incluso cuando Nietzsche establece un paralelismo entre la mujer y la verdad no desvelada por los filósofos tradicionales dogmáticos, o, aún más, entre la mujer y la vida, no sostiene una concepción radicalmente afirmativa de la mujer como sugieren intérpretes precipitados en su entusiasmo. En realidad, la mujer es la mentira que engaña a los muchos hombres sabios idealistas que no están capacitados para descubrir la gran verdad que el filósofo vitalista desenmascara tras la mentira de la mujer. La mujer no quiere aclaración sobre sí misma, quiere “despertar miedo” y “dominio”, pero “¿qué le importa la verdad a la mujer! (...) su gran arte es la mentira” (MBM, 232; SW, 5: 171). La mujer es la verdad

y la vida —en el sentido nietzscheano, claro está, opuesto al cristiano— pero no está interesada en la verdad ni puede descubrirla. La mujer es la verdad que tiene que ser descubierta por el varón fuerte capaz de dominio.

Tampoco las consideraciones sobre Ariadna del último Nietzsche proporcionan una clave alternativa como pensaba Deleuze. Es cierto que Nietzsche sugiere la superioridad de Ariadna sobre Teseo, el héroe masculino y apolíneo. Sólo Ariadna, y no Teseo, conoce el laberinto. Por eso, Ariadna deja de ser la mujer de Teseo para ser la mujer de Dioniso. Al amar a Ariadna, Dioniso ama a los seres humanos capaces de orientarse en laberintos y se propone volver al ser humano más fuerte, malvado y profundo (MBM, 295; SW, 5: 239). No obstante, en los *Ditirambos de Dioniso*, la figura de Dioniso como redentor de Ariadna se afirma como la última instancia de la vida. Es Dioniso quien dice a Ariadna: “Yo soy tu laberinto” (DD, “Lamento de Ariadna”; SW, 6: 401). Ariadna tiene que ser salvada por Dioniso, pues no es ella quien tiene el poder. No es ella la vida misma que puede afirmarse como laberinto.

En su condición de lúcido conocedor de las mujeres, el filósofo del nuevo tiempo está en disposición de elaborar una teoría de la mujer desde la razón vital, que someta a crítica la visión de la mujer propia del racionalismo moderno y decimonónico. Esa visión moderna implicaba una concepción intelectual y desvitalizada del sujeto y también subyacía en los planteamientos, para Ortega erróneos, del feminismo que igualaba a hombres y mujeres.

En el “Epílogo” que escribe para el libro de Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*, sobre la mujer en la *Divina Comedia*, Ortega comienza por advertir que no se ha entendido el papel de la mujer en la historia porque se ha olvidado con frecuencia que la mujer no es la esposa, la madre, la hija o la hermana. Antes que todas esas cosas, la mujer es mujer (1924, III, 729). Y el oficio de la mujer cuando es mujer consiste en ser “ideal del varón” (1924, III, 731). La condición de ideal del varón es el resultado de un proceso de decantación histórica, pues la mujer fue primero para el hombre presa y luego, con el advenimiento de la cultura provenzal tan admirada por Ortega y Nietzsche, premio (1924, III, 727). Al caracterizar a la mujer como ideal, Ortega advierte que hay que comprender correctamente el concepto. No se trata del ideal de los idealistas, un principio ajeno a la vida al que ésta accede cuando sale de sí misma. Correctamente entendido, el ideal es “una función vital, un instrumento de la vida”. Por ello, la vida humana es imposible sin ideales (1924, III, 729). La mujer es, pues, un ideal y lo es del varón. Ambos componentes de la definición son relevantes en la teoría de Ortega.

En *Crepúsculo de los ídolos* escribe Nietzsche: “El varón ha creado a la mujer - ¿pero de qué? De una costilla de su Dios, -de su ideal” (CI, “Sentencias y flechas”, 13; SW, 6: 61). En el texto aparece, pues, también la idea de la mujer como ideal del varón, pero a diferencia de Ortega se trata del “ideal de los idealistas”, vinculado al concepto tan criticado por Nietzsche de Dios. El pasaje presenta evidentes rasgos de la crítica nietzscheana del platonismo. Por una parte, hay un elemento obvio de inversión, la mujer pasa de ser costilla del hombre Adán a costilla de Dios, pero de un Dios que es sólo una proyección idealizada del hombre. Por otra, el mismo concepto de ideal remite aquí a una dimensión ultraterrena, negadora de la vida. Podría argumentarse, desde una hipotética defensa de la teoría orteguiana, que Ortega no se refiere a ese ideal desvitalizado que critica Nietzsche. No obstante, desde la perspectiva de Nietzsche incluso el propio concepto de Ortega de ideal como instrumento de la vida sería susceptible de una crítica vitalista, pues, en este contexto, para Nietzsche el ideal implica negación de la vida y el amor a la mujer en términos de ideal significaría situarse en una posición que no ha asumido la muerte de Dios. En cualquier caso, al caracterizar a la mujer como ideal inherente a la vida misma, Ortega se distancia de Nietzsche y se instala en una propuesta de reconciliación de vida y razón y de vida y cultura propia de su obra en esos años.

A las implicaciones que tiene el hecho de que la mujer sea ideal hay que añadir las que tiene el hecho de que sea ideal del varón. La imperiosa misión de la mujer es “exigir la perfección del hombre” (1924, III, 735). Al escribir el epílogo de un libro de una mujer argentina, Ortega recuerda cómo la perfección de las mujeres argentinas le evocó una frase de Nietzsche: “la mujer perfecta es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto, y además es más insólito” (1924, III, 738). La frase pertenece a Humano, demasiado humano (HH, I, 377; SW, 2: 265) y ya fue remarcada por un Ortega muy joven en su ejemplar francés de la obra de Nietzsche de 1899 (BOG 2706: 347). Refleja, desde luego, la intención del pensador español de sublimar y dignificar la función de la mujer, que había sido definida en términos dependientes de la identidad del varón. La referencia a Nietzsche se completa con la observación, no por implícita menos clara, de que esas “mujeres egregias” han sido creadas por una vitalidad ascendente desde su lujo interior (1924, III, 738). Desde la vitalidad ascendente las mujeres son el ideal que exige perfección al hombre.

La definición de la mujer en función del hombre da lugar, por otra parte, a una serie de dicotomías fundamentales en la teoría orteguiana. Las dicotomías se proponen

como expresión de diferencias no valorativas, pero de hecho contienen una concepción hegemónica y dominante de lo masculino. Una primera dicotomía establece que el hombre es un ser público y la mujer un ser privado. Esta diferencia, indica Ortega en su comentario a la poesía de Ana de Noailles, tiene su fundamento en “una ley esencial y no meramente histórica, transitoria o empírica” (1923, V, 153). Ser un hombre público es la mayor dignidad para un hombre y ser una mujer pública la peor aniquilación de la mujer (1923, V, 153). Aunque en “Divagación sobre el retrato de la Marquesa de Santillana” Ortega afirma que la posesión de una vida privada “es una de las superioridades de la mujer sobre el hombre” (1918, II, 779), lo cierto es que en su comentario sobre la poeta francesa la privacidad de la vida de la mujer implica una falta de la dimensión de la individualidad que en el hombre está reforzada por el hecho de tener que expresarla en público. El fondo personal de las almas femeninas es siempre idéntico (1923, V, 154), de manera que la dicotomía entre lo privado y lo público, además de eliminar el protagonismo explícito de las mujeres de la vida social, introduce una nueva dicotomía que sitúa al hombre en el plano de lo individual y a la mujer en el de lo genérico.

Una nueva oposición establece que la excelencia varonil radica en “un hacer” y la de la mujer “en un *ser* y en un *estar*” (1924, III, 734). El hombre es activo y la mujer es pasiva, un rasgo que incide en su carácter de ideal. Hombre y mujer se oponen por último en términos de racionalidad e irracionalidad. En “Paisaje con una corza al fondo”, Ortega evoca la figura de Lady Hamilton, la mujer de la que se enamoraron su marido y el almirante Nelson, dos hombres completamente distintos. Lady Hamilton carecía de talento, era “la perfecta casquivana (...) la eterna mundana (...) de la que todos nos hemos enamorado alguna vez” (1927, VI, 202). Entonces ¿por qué se enamoran de ella Hamilton y Nelson? Ortega prefiere que sea Olmedo, un personaje ficticio, quién de la respuesta. Lo primero que indica Olmedo es que un hombre inteligente no se enamoraría de una mujer inteligente. El varón se caracteriza por su racionalidad, mientras que el centro del alma femenina está ocupado por la irracionalidad. El animal es también irracional pero no es persona, puntualiza Olmedo. Lo que la mujer permite al hombre es tratar a otro ser humano sin razones y por eso “el varón normal no se enamora de otro varón” (1927, VI, 206). Olmedo-Ortega establece así el canon del amor heterosexual como experiencia amorosa normal, en la que la mujer es para el hombre descanso de la racionalidad. De manera del todo coherente, el texto concluye con una cita de Fede, el apelativo con el que el desenfadado Olmedo,

“inteligente pero no intelectual”, se refiere a Nietzsche: “La complacencia en las mujeres, como en seres de especie menor acaso, pero más fina y más ligera. ¡Qué delicia encontrar criaturas que tienen la cabeza llena siempre de danzas y caprichos y trapos! Son el encanto de todas las almas varoniles demasiado tensas y profundas, cuya vida va cargada de enormes responsabilidades” (1927, VI, 207). La cita pertenece a un largo fragmento inédito de los años 80 titulado “¿Qué es aristocrático?” (cf. FP, 1885, 35 [76]; SW, 11: 544) y probablemente debería ser sometido a una muy laboriosa deconstrucción para que los intérpretes de Nietzsche como teórico de la mujer afirmativa pudieran incorporarlo a su corpus.

La dualidad masculino/femenino es situada en el plano de la antropogénesis en el comentario que Ortega hace de “Oknos el soguero”, el estudio del gran teórico decimonónico del matriarcado Johann Jakob Bachofen²³. Nietzsche conoció personalmente a Bachofen en Basilea e incluso frecuentó su casa. En la obra del historiador y antropólogo suizo la dicotomía apolíneo-dionisiaco es fundamental, si bien en un sentido distinto al que tiene en el autor de *El nacimiento de la tragedia* (cf. Janz, 1978/79, II: 39 ss.). El texto que Ortega comenta toma como referencia una representación del colombario de Villa Panfilia en la que un viejo trenza una cuerda que finalmente es mordisqueada por una asna. La actividad de trenzar y tejer es atribuida a la tierra como diosa madre en las culturas matriarcales. En esas civilizaciones preagrícolas los seres humanos aprovecharían los vegetales que crecen espontáneamente (el junco del que Oknos hace la sogá). Se trata de una cultura “cthónica, poseidónica, dionisiaca” (1923, IV, 191), que se desarrolla en una época de terror representada por Pan, “la divinidad del pantano” (1923, IV, 192). El poder de hacer (Oknos) y de deshacer (la asna) se suceden y dan lugar a un ciclo de construcción y destrucción que permite caracterizar la vida como “una inquietud sin reposo ni finalidad” (1923, IV, 192). Sólo con la llegada de Apolo se impondrá “una cultura masculina, portadora de la luz y la alegría” y con ella “el falo que inicia la ascensión hacia los dioses del sol y el rayo” (1923, IV, 192).

El ensayo muestra, en primer lugar, el distanciamiento de Ortega ante lo dionisiaco. El concepto de lo dionisiaco no es el mismo en Bachofen que en Nietzsche, en primer lugar porque en Bachofen representa un estado primitivo de la humanidad,

²³ En su estudio sobre Ortega y Bachofen, Domingo Hernández (1998) se centró sobre todo en el tránsito de una cultura ctónica a una cultura apolínea y no tanto en la caracterización de las culturas como masculina y femenina.

mientras que en Nietzsche es un fondo y una posibilidad permanentes del ser humano; en segundo lugar, porque en Bachofen está más vinculado a la figura de lo femenino que en Nietzsche. En cualquier caso, las connotaciones negativas que para Ortega tiene el concepto de cultura dionisiaca pueden aplicarse a la idea que Nietzsche tiene de lo dionisiaco. Ortega sugiere que lo dionisiaco es la vida sin cultura, la vida entendida como “inquietud sin reposo ni finalidad”. Se trata de una figura de la vida con connotaciones nietzscheanas en su formulación, pero que no coincide con la vida que Ortega pretende recuperar para ser fiel al tema de su tiempo. En Ortega, la vida no puede negar la cultura ni la razón, tiene que articularlas desde sí misma porque la cultura proporciona a la vida seguridad, una dimensión no tan importante para Nietzsche en cuyo relato son más decisivos el juego, el riesgo y la aceptación trágica de la inseguridad. El triunfo del falo apolíneo es el triunfo del orden en la vida, del orden sin el que la vida no tiene estructura ni consistencia. Es también el triunfo de la cultura sobre la naturaleza, que ilustra una última dicotomía en el pensamiento de Ortega, aquella que asocia al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza.

En cualquier caso, en la voluntad de dominación sobre la mujer presente en el pensamiento de Nietzsche y en el de Ortega subyace una experiencia de miedo a la mujer. A Nietzsche y Ortega les inquietan las mujeres, la posibilidad (realmente subversora y transvaloradora) de que dejen de ocupar las posiciones que rígidamente se les asignan. En su epílogo al libro de Victoria Ocampo, Ortega indica que el feminismo es un movimiento superficial (1924, III, 733) y que sólo por ceguera se puede pensar que la mujer puede influir en la historia más por el voto electoral o por el grado de doctor que por su condición de ideal del hombre (1924, III, 732). La función de la mujer es así tan decisiva para Ortega como tranquilizadora para un pensamiento conservador: se trata de que sea “una fuerza retardataria” frente a la voluntad de cambio y transformación del hombre. En este aspecto, su posición no está alejada de la de Nietzsche para quien el “gusto básico democrático” de la época ha hecho retroceder el influjo de las mujeres en Europa. Las mujeres contemporáneas han perdido el olfato para conocer el terreno en que con más seguridad obtendrían la victoria, pues han olvidado “disciplina y astuta humildad” y su capacidad de “disuadir al varón de que tienen que ser mantenidas y protegidas” (MBM, 239; SW, 5: 176 s.). La estetización y sublimación de las cualidades más sumisas de las mujeres expresan el intento de conjurar la amenaza contra la hegemonía masculina. Los filósofos que diagnostican un cambio radical en los tiempos, el advenimiento de una nueva sensibilidad y el carácter

perecedero de los valores interpretan la función de la mujer en términos de invariante histórica y evocan con nostalgia el pasado negado en tantas ocasiones.

La inquietud ante la mujer afirmativa, no su defensa, se refleja con especial pregnancia en el ensayo, publicado en *El Espectador*, “Esquema de Salomé”. En él, Ortega vuelve a la idea de que la esencia de la femineidad consiste en entregar su persona a otra persona. Para la mujer “vivir es entregarse”, para el hombre “vivir es apoderarse” (1921, II, 480). Judith y Salomé representan una figura contradictoria de la mujer: “la mujer de presa” (1921, II, 481). Salomé fantasea como los hombres, desea un ideal. Juan Bautista le interesa porque es distinto a los demás hombres, es un hombre de ideas, opuesto a Don Juan, “el homme à femmes” (1921, II, 482). En el ensayo de Ortega se trasluce, pese a la resistencia del autor a reconocerlo explícitamente, la percepción de Salomé como mujer fatal, una figura que en su momento caracterizó José Jiménez (1990) como “un sueño de belleza y perdición” y que como motivo contemporáneo aparece en obras como la *Salomé* de Strauss o *El ángel azul* de von Sternberg. Salomé atrae al hombre –aspecto en el que no incide Ortega- y a la vez lo amenaza. No es sólo la mujer no conquistada, inaccesible al varón, sino la mujer más poderosa que el varón, la que señala el límite de su poder. Es significativo que, en el ensayo de Ortega, Salomé aparezca junto a Judith, seductora y a la vez destructora del hombre. Se trata de figuras que subvierten un orden, más en concreto el orden de un determinado imaginario masculino. Por eso Salomé es estigmatizada por Ortega como frígida y estéril, es decir como mujer fracasada, dos cualidades que comparte con el Don Juan criticado por Marañón y Pérez de Ayala. El fracaso de Salomé, que aún cortando la cabeza de su contrafigura masculina no alcanzará plenitud ni felicidad, garantiza la presistencia del orden correcto y conjura los fantasmas que inquietan a la masculinidad. Para hermeneutas de la sospecha más maliciosos queda la pregunta de por qué Ortega no eligió la figura de Judith.

La reflexión de Ortega y Nietzsche sobre la mujer responde, pues, a arquetipos de dominación masculina incompatibles con cualquier discurso sobre la emancipación de la mujer. No obstante, uno y otro ponen de manifiesto la necesidad olvidada por la tradición filosófica que llega hasta la modernidad de pensar experiencias radicales para los seres humanos (hombres y mujeres) como el deseo, la seducción o la atracción sexual. Si tanto Nietzsche como Ortega criticaron la modernidad por considerarla una época unilateralmente intelectual y espiritual cabe plantearse en qué medida propusieron

una alternativa antropológica en la que el cuerpo y la sensualidad ocuparan el lugar que la razón moderna les niega.

4.4. La presencia de la sexualidad y el cuerpo como elementos en el diagnóstico de la época en la obra de Ortega en los años 20 no se agota en la distribución de funciones e identidades entre hombres y mujeres. Es preciso además indicar el lugar que ha de ocupar la vida instintiva y pulsional en una nueva antropología, que supere el olvido, el menosprecio o la negación a los que ha sometido la razón intelectualista moderna al cuerpo y el sexo. En el “Epílogo” al libro de *De Francesca a Beatrice* indica Ortega que, tras descubrir la emoción espiritual hacia la mujer expresada en la obra de Dante, habría que hacer el camino inverso, el que va de Beatrice a Francesca, pues “el ensayo de fundir el alma con la carne, es la misión de nuestra edad” (1924, III, 740). La observación sugiere varias consideraciones. En primer lugar, contiene una evocación del mito de la caverna. Se trata de una recuperación de lo sensible tras haber alcanzado lo inteligible o espiritual. El plano de la inteligibilidad no es, sin embargo, en Ortega, el del Platón histórico sino el de la fenomenología. Por último, y en estrecha conexión con lo anterior, la preocupación por el cuerpo y la carne es propuesta como tema de nuestro tiempo (“misión de nuestra edad”), que, en cualquier caso, consistirá en una integración, no en la negación del alma o el espíritu. Jesús Conill (2013a: 211) ha señalado que a través de una vía “de inspiración nietzscheana, el raciovitalismo orteguiano rebasa el ámbito de la conciencia y del yo, para acercarnos a una noción corporal del sujeto”. La observación de Serrano de Haro (2013: 318) de que en el concepto orteguiano de cuerpo se dan importantes ambigüedades y tensiones entre una perspectiva fenomenológica y otra vitalista es más acorde con la posición que se adopta en este trabajo y que ya se sugirió al analizar el tema del amor.

En el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” afirma Ortega que la cultura moderna no ha comprendido correctamente el significado y la importancia del cuerpo en la vida humana y que en este error ha habido más responsabilidad del protestantismo que del catolicismo. Es preciso sermonear a los que sermonean contra el cuerpo y le hacen blanco de sus insultos y hay que proponer una “resurrección de la carne” (1925, II, 568), expresión que se utiliza porque el catolicismo es la religión menos enemiga del cuerpo. El catolicismo enseñó a temer al cuerpo porque reconoció su importancia. El idealismo, procedente del protestantismo, pretendió negar la importancia del cuerpo. Ortega recuerda cómo fue Nietzsche quien entendió que la disputa entre el protestantismo y el

catolicismo era la disputa entre la negación y la afirmación de la vida y cita un pasaje de *El Anticristo* (AC, 61; SW, 6. 251) para ilustrar su tesis: “¿Qué ocurrió? –dice Nietzsche. Un monje tudesco, Lutero, llegó a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos negativos de un fraile fracasado, se subleva en Roma contra el Renacimiento... Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!” (1925, II, 569). Nietzsche diagnosticó acertadamente, según Ortega, la pérdida de la valoración de la sensualidad y el cuerpo por parte de la cultura occidental tras el triunfo del protestantismo. Cabe preguntarse en qué medida la recuperación del cuerpo propuesta por Ortega coincide con la de Nietzsche.

En los años 20, Ortega considera que la antropología filosófica tendría que ocuparse de la “tectónica de la persona” y comenzar por distinguir en la personalidad tres grandes regiones: vitalidad, alma y espíritu (1925, II, 569 ss.). La vitalidad es una “porción de nuestra psique que vive informe en el cuerpo” (1925, II, 570). La vitalidad es una dimensión corpórea pero que no se refiere al aspecto exterior y visible del cuerpo humano sino a la experiencia interior del propio cuerpo, que Ortega denomina “intracuerpo” (1925, II, 571). Ortega indica que la vitalidad constituye el cimiento de la persona (1925, II, 575) aunque la conexión que establece entre ella y las otras dos dimensiones no resulta clara.

El polo opuesto en la persona a la vitalidad es el espíritu, que es el conjunto de actos de los cuales cada cual se siente “verdadero autor y protagonista” (1925, II, 575). Del espíritu forman parte el pensamiento y la voluntad. Ortega señala que al obrar en “virtud de un deber” se hace en contra de una gran cantidad de “inclinaciones opuestas”. Frente a ellas, se alza “el personalísimo yo (...) monarca vigoroso de un Estado inquieto” (1925, II, 575). Ortega caracteriza al espíritu como “yo” y “personalidad” pero curiosamente le niega el carácter de individualidad. Pensamiento y voluntad son principios idénticos en todos los individuos. El espíritu no vive de sí mismo sino de la norma y la verdad, que no son instancias individuales, y Ortega recuerda que Kant define la voluntad como imperativo categórico que consiste en “querer lo que todos pueden querer” (1925, II, 580). La vitalidad tampoco es individual, pues remite a un “torrente cósmico unitario”, de manera que la dimensión propiamente individual del ser

humano sería el alma, un término que Ortega no define con nitidez²⁴ y que es entendido sobre todo como límite de los otros dos. El alma se caracteriza, según Ortega, por la duración. En relación con el espíritu y el cuerpo, el alma no es excéntrica, posee un centro propio, que no coincide con el Universo, como el espíritu, ni con el Cosmos, como la vitalidad. Según Ortega, el alma es el auténtico pecado original: antes de él sólo había animalidad (vitalidad) y divinidad (espíritu).

Lo significativo en relación con Nietzsche del análisis de Ortega es que se basa en un concepto racionalista de voluntad que no permite entender la voluntad como cuerpo. Ortega asume en el fondo el concepto de voluntad racional kantiana que no es el de Schopenhauer y Nietzsche para quienes la voluntad, de una u otra manera, funda la razón y la domina. Por eso, Ortega sigue entendiendo el deseo en términos negativos, y, desde una perspectiva nietzscheana, platónicos. “El deseo goza de lo deseado, recibe de él complacencia; pero no ofrenda, no regala, no pone nada por sí” (1926, V, 461). El deseo no puede ser creador, ni derrochador, virtud que hace regalos como en Nietzsche. La voluntad forma parte del espíritu y su oficio “no es creador, sino meramente corrector” (1927, V, 501). De ahí que aunque Ortega reconozca que la vitalidad es la base de la personalidad humana no indique cómo esa base influye en la culminación que es el espíritu. Voluntad y pensamiento se mantienen idénticos a sí mismos e inmunes a cualquier modificación en una tectónica de la persona aún racionalista y en última instancia platónica. No se entiende como una antropología fundada en el cuerpo del deseo al estilo nietzscheano puede mantener el concepto de imperativo categórico como máxima expresión de la voluntad.

El capítulo “De los despreciadores del cuerpo” de *Así habló Zaratustra* ilustra bien las diferencias de planteamientos entre ambos pensadores, aunque podrían aducirse también diversos fragmentos inéditos de los años 80 en los que se caracteriza al sujeto como campo de lucha de instintos. El texto del Zaratustra contrapone la visión ingenua del niño que dice “Cuerpo soy yo y alma” a la del verdadero sabio que afirma “cuerpo soy yo íntegramente y ninguna otra cosa, y alma es sólo una palabra para designar al yo del cuerpo”. El cuerpo es la gran razón, que “no dice yo pero hace yo”, es decir la instancia que conforma la identidad por más que la propia identidad intelectual no se reconozca en ella. Como gran razón, el cuerpo determina la “pequeña razón”, -que es la

²⁴ Ortega señala que el alma es la región de “los sentimientos y las emociones, de los deseos, de los impulsos y de los apetitos” (1925, II, 576), rasgos que, en algunos casos al menos, parecen confundirse con los de la vitalidad.

razón supuestamente autónoma y autorreferencial de los filósofos, la razón pura o “razón del racionalismo” en el vocabulario de Ortega. Esa pequeña razón no sería sino “un pequeño juguete de tu gran razón”. El yo, el espíritu y el sentido son juguetes del cuerpo, gran razón, que finalmente es caracterizado por Nietzsche como “sí mismo” (“Selbst”) y es el dominador de cualquier otra instancia (Za, I, “De los despreciadores del cuerpo”; SW, 4: 39 ss.). El cuerpo es, por lo tanto, según Nietzsche, el fundamento de toda identidad, de ahí su condición de “sí mismo”, que expresa una identidad más radical que la que puede atribuirse al yo. Es también el fundamento de la razón y el espíritu que son meramente “juguetes” sometidos a su poder, pues el cuerpo aparece en el texto con claridad como expresión de la voluntad de poder. La razón (“pequeña razón”) tiene su origen en la vida corpórea (gran razón, cuerpo que desea y domina), pero en un sentido muy distinto al que Ortega plantea, pues en Ortega el espíritu, entendido como razón y voluntad racional, afirma su independencia de la vida al ser caracterizado como idéntico para todos los hombres, generador de personalidad e instancia con capacidad decisoria y de control sobre el alma y la vitalidad.

La tectónica racionalista de la persona propuesta por Ortega en los años 20 carecía de un marco de economía libidinal que permitiera explicar adecuadamente las conexiones, determinaciones y tensiones existentes entre las tres partes del ser humano. Ortega podía afirmar que la vitalidad era la base de la personalidad en su conjunto pero no explicaba como influía en los otros dos estratos, que se constituían en dimensiones autónomas. Su recepción de Freud resulta en este sentido sintomática. Ya en 1911 había mostrado interés por la obra del psiquiatra en dos artículos “Nueva medicina espiritual” (I, 473 ss.) y “Psicoanálisis, ciencia problemática” (I, 482 ss.), de tono fundamentalmente expositivo y centrados en los problemas metodológicos que podían presentar las teorías freudianas. Cuando en 1922 prologa la traducción española de las *Obras Completas* de Freud, indica que lo más problemático y a la vez lo más provechoso que contiene su obra es la atención que dedica a la sexualidad (1922, III, 410). El carácter problemático de las aportaciones de Freud en relación con el sexo es el que predomina en los textos de Ortega. En el comentario del *Adolfo* de Constant se afirma que a pesar de la “caprichosidad de los métodos” hay que reconocer a Freud el mérito de haber señalado “la potencia enmascarada que dirige anónima e irresponsable la mitad de nuestra conducta” (1916, II, 170). Freud parece aquí el representante de una hermenéutica de la sospecha que desenmascara lo oculto a la mirada establecida y cuestiona la noción de sujeto. En “El Quijote en la escuela”, Ortega señala que Freud

descubre la génesis de las enfermedades en la “explosión anómala que hace dentro del hombre adulto su niñez maltratada. Esta idea sería acertada pero el problema residiría en que la teoría freudiana toma “un sesgo extravagante” al afirmar que la génesis de la neurosis está en las perturbaciones sexuales de la infancia (1920, II, 425 y n.). En “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega señala como una diferencia fundamental entre su planteamiento y el de Freud que el fundador del psicoanálisis entiende la vida como un proceso mecánico, mientras que Ortega lo hace como un proceso orgánico. Además Ortega considera que no sólo el sexo sino los instintos de poderío y juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor constituyen “la raíz del árbol de la vida consciente” (1925, II, 567).

Ortega se diferenciaría de Freud, por lo tanto, en su metodología organicista y no mecanicista y en considerar que la base de la vitalidad no es exclusivamente sexual sino que contiene también elementos instintivos de otra naturaleza. A pesar de ello, las convergencias entre ambos pensadores son también significativas. Ortega se acerca a Freud al considerar un error del Renacimiento y en general de la modernidad pensar que se vive de la conciencia cuando lo cierto es “que vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia”. La propia metáfora de los instintos como raíz del árbol de la vida consciente recuerda la de Freud del yo como punta del iceberg cuyo volumen sumergido sería el ello. Ahora bien, el presunto organicismo de Ortega es lo que no le permite explicar lo que pudo explicar el presunto mecanicismo de Freud. La teoría psicoanalítica no sólo afirma que lo consciente tiene su base en lo inconsciente sino que explica cómo lo inconsciente se llega a hacer consciente y cómo lo inconsciente determina lo consciente. Esta explicación no se formula con claridad en la antropología filosófica de Ortega de los años 20. Se afirma que el yo, el espíritu, asiste a los impulsos, inclinaciones y sentimientos de la vitalidad o el alma como “jefe de policía”, “juez” o “capitán” (1925, II, 577), pero no se indica explícitamente de dónde recibe el espíritu su poder para operar sobre las otras instancias del sujeto, ni cómo inciden esas dos dimensiones en la propia actividad del espíritu.

Ortega era desde luego muy consciente de la importancia de la vida sexual en la cultura de su época. Se trataba de una de las dimensiones “prohibidas” de la vida para la cultura unilateralmente racionalista que Ortega pretendía superar. Atento lector desde muy joven de los inéditos de Nietzsche de los años 80, consideró, sin embargo, que una afirmación exacerbada de la sexualidad y el cuerpo podían conducir a la destrucción del concepto mismo de sujeto. Por eso elaboró una tectónica de la subjetividad influida por

la fenomenología y demasiado racionalista, en el sentido cartesiano y moderno, que acaba por dar prioridad al espíritu. Tal vez una confrontación más minuciosa y radical con Freud, cuyo mérito reconoció siempre, le podría haber dado la clave de un modelo de racionalidad más permeable a reconocer la incidencia de la vida pulsional en el sujeto. Lo cierto es que optó por someter a Don Juan a una razón que quizá pudo reconocerle espacios de jurisdicción propios pero que mantuvo para sí misma la condición de soberana.

5. “*Un humano, demasiado humano, yo quiero*”: razón moderna y voluntad de poder.

“Y en el seno de Kant, como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino – aventura, hazaña, empresa- *Tathandlung*. He aquí lo que yo llamo una filosofía del vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano, yo “quiero””

(1924, IV, 275)

En los apartados anteriores de este capítulo se ha estudiado la caracterización que hace Ortega de la modernidad como época racionalista. Ortega se propone como tema de su tiempo la crítica del racionalismo moderno, que ha pretendido someter la vida a la razón. En esa crítica vitalista de la razón es fundamental la referencia a Nietzsche, aunque Ortega advierta que no se trata de eliminar la razón sino de articular la vida y la razón. En este apartado se va a analizar la crítica orteguiana de la modernidad desde una perspectiva complementaria. Además de por el racionalismo y en estrecha conexión con él, la edad moderna se caracterizó, según Ortega, por el idealismo. La dimensión idealista de la modernidad es del todo convergente con su condición racionalista y en las críticas del idealismo por parte de Ortega también se observan aspectos que remiten a Nietzsche. Se estudiará en primer lugar la interpretación que hace Ortega del idealismo moderno, especialmente representado por Kant, como una actitud negadora y dominadora de la vida. Se analizará luego la integración de racionalismo y vitalismo que Ortega propone en 1924 de manera más precisa que en *El tema de nuestro tiempo*, donde la integración era simplemente enunciada y planteada como una exigencia, pero no desarrollada. Un tercer aspecto a tener en cuenta es la relación entre el nuevo modelo de razón vital y un teoría pluralista

de la cultura, que vuelve a sugerir significativos paralelismo con Nietzsche. A modo de conclusión sobre el periodo que se extiende de 1916 a 1929 se realizarán algunas observaciones sobre la figura de Goethe como contrapunto de la de Nietzsche en el pensamiento orteguiano de la época.

5.1. En 1924 publica Ortega un ensayo sobre Kant con motivo del centenario del filósofo alemán. El ensayo interpreta la filosofía de Kant como síntoma, como expresión cualificada de toda una época, que es la que Ortega, fiel a su tiempo, pretende superar. Es algo más que un recurso retórico que Ortega comience por recordar que que vivió diez años dentro del pensamiento kantiano, que fue para él su casa y su prisión. El abandono de la cárcel del kantismo es, para Ortega, el abandono de la cárcel de la modernidad y la superación de la modernidad empieza por ser una experiencia biográfica. En cuanto filosofía moderna, la filosofía de Kant es una filosofía burguesa, germánica, idealista y activista.

El punto de partida de Ortega es que Kant no se pregunta qué es la realidad sino cómo es posible el conocimiento de ella. Esta actitud muestra que se trata de “una mente que se vuelve de espaldas a la realidad y se preocupa de sí misma” (1924, IV, 257). El sujeto moderno se caracteriza, pues, por una negación inicial de la realidad. Ortega indica que es significativo que las obras más importantes de Kant y las que han dado sentido a toda una época lleven el título de *Crítica*: “¿Cómo? ¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto una negación? ¿Nuestra edad no tiene dogmas positivos? ¿Es para nosotros la vida más que un hacer, un evitar y un eludir?” (1924, IV, 260). El pasaje es estilísticamente nietzscheano por su sucesión de interrogaciones con intención polémica y por la hermenéutica de la sospecha que se propone hacer reparar en aspectos habitualmente no tenidos en cuenta pero que constituyen entramado en el que se basa un orden establecido. Es también nietzscheano el contenido que caracteriza la época moderna como una época desvitalizada.

Mientras la filosofía antigua nace de la confianza y la seguridad vital del guerrero, la filosofía moderna nace de la “suspiciacia” y la “cautela” del burgués, una suspiciacia y una cautela dirigidas contra la vida. Ortega advierte que no es un materialista histórico: no sostiene que la filosofía crítica sea un producto ideológico del capitalismo sino que “ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspiciacia predomina” (1924, IV, 261). De manera que en su hermenéutica de la cultura, Ortega no es metodológicamente marxista sino también más cercano a

Nietzsche en este punto: no es la economía la que determina la cultura sino el estilo vital. El burgués no es el resultado de la estructura de un modo de producción sino de una actitud vital ante el mundo.

Si desde un punto de vista sociológico el hombre moderno es burgués, desde un punto de vista etnológico es, según Ortega, germánico (1924, IV, 261). El alma alemana se caracteriza por la soledad y en eso se distingue Kant de otros pensadores modernos, que, sin embargo, no son tan radicalmente moderno como él, como Descartes. El filósofo francés no encuentra al yo solitario sino junto a la corporeidad (1924, IV, 267). La *Crítica de la razón pura*, en cambio, es la lucha de un Yo solitario que “pugna por lograr la compañía de otros Yo”, pero sólo lo logra creando el mundo dentro de sí (1924, IV, 264).

En su condición de germano solitario, el sujeto moderno ha acabado por ocupar la totalidad del mundo y con ello se ha afirmado como sujeto idealista. En el ensayo “Las dos grandes metáforas”, publicado también 1924, con motivo del centenario de Kant en el Sol e incluido más tarde el volumen cuarto de *El Espectador*, Ortega relaciona dos actitudes filosóficas ante el mundo con dos metáforas. Para los antiguos, sujeto y objeto son dos cosas de una naturaleza similar. Cuando sujeto y objeto, independientes, se encuentran, el objeto proyecta su estructura en el sujeto. Por eso la metáfora propia de la Edad Antigua es la del sello (objeto) que deja impresa su forma en la cera (la mente del sujeto) (1924, II, 515).

En la Edad Moderna, sin embargo, se impone la metáfora del continente y el contenido (1924, II, 516). El continente (sujeto) impone su estructura al contenido (el mundo), lo moldea. La Edad Moderna se fija en la capacidad de la mente para construir el mundo con la imaginación. Para Leibniz la mónada es “un poder espontáneo de representar” y para Schopenhauer el mundo es nuestra representación. En coherencia con lo anterior, “Nietzsche joven no acertará a explicarse el mundo sino como juego escénico de un dios aburrido: “Sueño es el mundo y humo a los ojos de un eterno descontento” (1924, II, 517). La asimilación de Nietzsche a la tradición moderna es matizada por el propio Ortega al indicar que se trata del “Nietzsche joven”. Por lo demás en el mismo pasaje de *Así habló Zaratustra* que Ortega cita (Za, I, “De los trasmundanos”; SW, 4: 35) indica Nietzsche que ésa era una posición del pasado ya abandonada. La metáfora del continente y el contenido podría aplicarse con más propiedad a Kant para quien el yo es el sumo legislador de la naturaleza y a Fichte que culmina el proceso al afirmar que “el Yo es todo” (1924, II, 517).

La identificación del yo con la totalidad supone la culminación del idealismo, de ahí que toda la filosofía moderna sea idealismo (1924, IV, 267) en mayor o menor grado y en una secuencia que va del yo de Descartes, que coexiste con el mundo, al yo de Fichte que ha absorbido la totalidad del mundo. El término idealismo tiene, según Ortega, dos sentidos muy estrictos. El idealismo es “subjetivismo teórico”, la teoría metafísica que afirma que a la conciencia de sólo le son dados estados subjetivos o ideas. El idealismo es también “subjetivismo práctico”, la moral que afirma que valen más los ideales que las realidades (1924, IV, 268). Lo decisivo para Ortega es que el idealismo es ante todo subjetivismo práctico. El idealismo acaba por ser, por lo tanto, activismo. Esta peculiaridad se refleja especialmente en el hecho de que Kant proclame el primado de la razón práctica sobre la teórica. Si la razón sólo puede recibir la ley de sí misma, como sostiene Kant, tendrá que fabricar un ser conforme a la propia razón. El giro copernicano significa así que “Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura” (1924, IV, 274). Por eso, como se dice en el texto que abre este apartado, cuando el idealista opone al ser un deber ser ideal hay que sospechar que tras su presunto deber se oculta un “humano, demasiado humano” yo quiero. La hermenéutica de la sospecha remite una vez más a Nietzsche tanto en la misma fórmula de “humano demasiado humano” como en el descubrimiento de que el “yo quiero” permite caracterizar a la razón moderna como voluntad de poder.

5.2. Si la razón moderna se desveló como voluntad de poder, es preciso plantear una teoría sobre la relación entre la razón y la vida alternativa a la propia de la modernidad. Ortega aborda el tema en el ensayo “Ni racionalismo, ni vitalismo”, publicado en 1924 en *Revista de Occidente*. Desde un punto de vista formal, el escrito se propone profundizar en la escritura filosófica en español. Tras haber triunfado con la estrategia de ocultar la musculatura dialéctica del pensamiento bajo la carne de la literatura ha llegado el momento de “hablar de la filosofía filosóficamente”. La filosofía exige rigor mental y abstracción, pertenece a “la fauna de grandes altitudes”. Por eso cuando a Nietzsche “encaramado en un picacho de la Egandina”, le pregunta una turista qué hace allí responde “¡Ya lo ve usted señora, cazo pensamientos!” (1924, III, 715). Nietzsche es caracterizado, pues, al menos formalmente, como un representante genuino de la actividad filosófica, como un filósofo serio y riguroso en la acepción que Ortega quiere dar desde ese momento al cultivo de la filosofía. El desarrollo de las ideas en el

ensayo no dispensará, sin embargo, un lugar central en él al autor de *Así habló Zaratustra*.

Un ejercicio filosófico más riguroso que los habituales permitirá establecer lo que Ortega entiende por vitalismo y racionalismo y formular una demarcación entre su posición filosófica y otras vigentes en la época. El término vitalismo, señala Ortega, puede referirse a a diversas teorías de la ciencia biológica, como la que considera que los fenómenos orgánicos son irreducibles a principios físico-químicos, la teoría de la “fuerza vital” o la “entelequia” de Driesch o el biologismo de Hetwig, que estudia los fenómenos vitales en su especificidad. Es esta última teoría la que mejor valora Ortega, pero haciendo la observación de que se trata de una teoría científica, no filosófica. Dentro de la filosofía pueden distinguirse tres tipos de vitalismo. El primero es la teoría del conocimiento, sostenida por Mach y Avenarius, según la cual el conocimiento es un proceso biológico que no tiene leyes propias. Este planteamiento presenta para Ortega el problema de que reduce la filosofía a “un simple capítulo de la biología”. Vitalismo es también la filosofía sostenida por Bergson, que afirma que el modo superior de conocimiento no es la razón sino que existe una forma de conocimiento vital, la intuición. Por último, podría hablarse de un tercer tipo de vitalismo, definido por Ortega como “La filosofía que no acepta más modo de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema” (1924, III, 717). Sólo en esta última acepción del término, que hace compatible la vida con la razón, acepta caracterizar su propia filosofía como vitalismo.

Es significativo que entre las posibles filosofías vitalistas no se mencione la de Nietzsche, que no puede identificarse con la de Mach y Avenarius ni con la de Bergson. Nietzsche no reduce la filosofía a biología ni postula la intuición como forma de conocimiento propia de la vida. Había criticado, sin embargo, la filosofía occidental como una filosofía enemiga de la vida y en ese sentido podía haber sido considerado por Ortega como el representante de un vitalismo que, al menos en su aspecto negativo, presentaba algún punto de contacto con el suyo. Por lo demás, el marco era adecuado también para exponer de manera rigurosa sus diferencias con el pensador alemán y aclarar malos entendidos referidos a su propia filosofía.

Ortega establece, pues, una demarcación entre su vitalismo y otras formas de vitalismo sin tener en cuenta entre ellas la de Nietzsche. Su análisis se completa, sin embargo, con otra demarcación entre su manera de entender el racionalismo y otras

formas de racionalismo, especialmente el racionalismo moderno. Según Ortega, la razón, desde Platón, consiste en definir términos y definir consiste en descomponer un compuesto en sus elementos. Al razonar se reduce lo complejo y en principio oscuro a lo simple y en última instancia más claro. Desde Platón, y también en Descartes y Leibniz, la razón consiste en análisis. Ahora bien, al llegar a los últimos elementos del análisis, la razón no los conoce o los conoce de manera irracional, de manera que la razón quedaría delimitada como “una zona intermedia ente el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de los elementos” (1924, III, 718). El problema del racionalismo moderno es que pretende, en última instancia, racionalizar estos elementos que de suyo son irracionales y con ello muestra su carácter utópico. Supone que los estratos en los que no penetra la razón tienen la misma estructura que los conocidos racionalmente y pretende imponer a la realidad la estructura de la razón. Ortega señala una vez más que la actitud del racionalista moderno no es contemplativa sino imperativa, pues para él “Pensar no es ver sino mandar” (1924, III, 723).

La crítica del racionalismo moderno no significa, sin embargo, el abandono de toda forma de racionalidad, pues Ortega declara que “no va contra la razón”, sino “contra el racionalismo” (1924, III, 718). La razón, como análisis o definición, es la mejor manera de intelección posible porque permite descomponer el objeto en sus elementos y por ello conocerlo minuciosamente. Toda teoría plena tiene que ser racional, pero la razón ha de reconocer que opera entre ámbitos de irracionalidad: “La razón es una breve zona de claridad analítica entre dos estratos insondables de irracionalidad” (1924, III, 722).

Una valoración sobre el modelo de razón vital que plantea Ortega en 1924 podría comenzar por una consideración sobre la relación entre racionalidad e irracionalidad que sugiere Nietzsche. Al comienzo de *Aurora* escribe Nietzsche que las cosas se van impregnando tan lentamente de razón que parece increíble que tengan su origen en la sinrazón (A, 1; SW, 3: 19). La racionalidad parece remitir aquí a la irracionalidad, como en el caso de Ortega, pero Nietzsche introduce un nuevo elemento: la necesidad de pregunta por ese origen irracional de la racionalidad.

Ortega se mantiene, sin embargo, en el plano de una razón cuya validez no es sometido a discusión. Su modelo de racionalidad sigue siendo el mismo que el de los racionalistas y Platón: la razón sigue siendo análisis. Se distingue del modelo moderno en dos aspectos: en su afirmación de que la razón debe ocuparse de la vida y en su crítica de las pretensiones de la razón moderna de proyectar su estructura sobre la

totalidad de la realidad. Ahora bien, en el Ortega de los años 20, la razón no presenta una metodología distinta de la propia de la razón analítica de Descartes y Leibniz. Sólo a partir de los años 30 formula la teoría de que la razón histórica tiene que utilizar procedimientos distintos a los de la razón físico-matemática de la edad moderna. Una razón analítica tendrá que dar paso a una razón narrativa, pero entonces se planteará el problema de en qué sentido ambas formas de conocimiento pueden ser denominadas razón. En los años 20, Ortega permanecía curiosamente en el plano de la teoría kantiana sobre el uso teórico de la razón, que señalaba precisamente la necesidad de establecer los límites del conocimiento racional. Sólo los filósofos poskantianos, no el propio Kant, sobrepasan esos límites y pretenden que la razón o el Yo ocupen la totalidad de la realidad. La lectura de Ortega, centrada en el tema del primado de la razón práctica, y no en la estricta adscripción de jurisdicciones a los distintos usos de la razón, oculta la condición de Kant como filósofo de los límites de la razón, no de sus excesos.

5.3. Una razón vital que, a diferencia de la razón moderna, no se propone proyectar su dominio sobre el mundo y la cultura, tiene que ser una razón capaz de interpretar y reconocer en su especificidad la pluralidad de las culturas existentes. En *Las Atlántidas* (1924) Ortega vincula la sensibilidad para la pluralidad cultural con el surgimiento de un genuino sentido histórico que sólo se da en el siglo XX. El siglo XVIII, que carecía de sentido histórico, no es capaz de comprender la diferencia, pues “hace lo diferente un similar de sí mismo” (1924, III, 767). El siglo XIX sólo reconoce las diferencias adjetivas, piensa que bajos aspectos externos distintos el hombre ha sido siempre el mismo (1924, III, 768). En la historia, sin embargo, es preciso combinar una actitud de cercanía con otra de lejanía: hay que distanciarse del otro porque no es como nosotros, pero a la vez hemos de acercarnos a él para descubrir que es como nosotros en la medida en que su vida emana un sentido (1924, III, 769).

La nueva actitud de diálogo con la alteridad sólo ha podido empezar a desarrollarse a partir del siglo XX, cuando los descubrimientos tanto de la etnología como de la prehistoria han puesto a la cultura occidental en un contacto más preciso con otras culturas alejadas en el espacio o el tiempo. La época de Ortega, su tiempo, se caracteriza por “la alegre aceptación de lo real” (1924, III, 763) y por tomar las cosas como son no como se cree que deben ser. No puede compartir por ello la actitud propia del racionalismo moderno que consideraba que no existía más cultura que la propia y que las antiguas y pasadas eran etapas que culminaban en ella. El descubrimiento y la

aceptación del pluralismo es, pues, un aspecto más de la aceptación de la vida en su complejidad. Ahora bien, el pluralismo no puede ser identificado, advierte Ortega, con el relativismo de pensadores como Frobenius y Spengler que tanto han contribuido al conocimiento de la diversidad etnológica e histórica. Frobenius y Spengler han confundido el problema histórico de *las* culturas con el problema filosófico de *la* cultura. Un pensador a la altura del tiempo de Ortega debe aspirar a la unidad, pues “el pensamiento debe ser unitario” (1924, III, 764). Una perspectiva fenomenológica, fundada en el análisis del sentido, deberá integrar la riqueza de las diversas culturas en un nuevo concepto de cultura.

Ortega parece adoptar una posición hegeliana cuando afirma que la historia es siempre universal. Su explicación no remite, sin embargo, al concepto de espíritu. La historia es universal porque los pueblos adoptan un punto de vista universal, consistente en creer que *su* horizonte es *el* horizonte. El problema de la cultura occidental es que ha pretendido generar una historia objetivamente universal y un concepto de progreso coherente con ella (1924, III, 765). La cultura occidental tendría que abrirse a otros horizontes culturales y hacer posible así una “historia universal policéntrica” (1924, III, 766), cuyo horizonte se ocuparía con la yuxtaposición de muchos horizontes parciales. La historia universal policéntrica sólo podría ser captada por una “razón histórica”, superadora de la unilateral razón pura moderna (1924, III, 733) y que tendría como consecuencia en las actitudes vitales el surgimiento de “un clasicismo ecuménico de radio verdaderamente planetario” (1924, III, 771). Ortega no formula, sin embargo, la estructura de esta razón histórica y sus diferencias con la superada razón moderna. Se limita, como en tantas otras ocasiones, a exponer una nueva sensibilidad, que retiene las pretensiones de verdad y sentido de la fenomenología ante un posible vitalismo escéptico pero que no hace explícitos los procedimientos epistemológicos del nuevo modelo de razón.

No será necesario insistir en la importancia que Nietzsche, crítico radical de cualquier monoteísmo, concede a la pluralidad como ingrediente fundamental de la vida. Resulta pertinente, sin embargo, poner de manifiesto cómo, de manera similar a Ortega, vincula pluralidad cultural y sentido histórico como elementos definitorios de su presente. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche caracteriza su propia época como “época de la comparación” e indica que ese rasgo no debe interpretarse como hacen algunos como una desgracia: “Más bien intentemos comprender, cuanto mejor sepamos, la tarea que la época nos asigna (“die Aufgabe, welche das Zeitalter uns stellt”)” (HH, I,

23; SW, 2: 49). Nietzsche sostiene que cuanto menos atados estén los hombres a la tradición mejor pueden producir diversas clases de estilos artísticos, moralidades, costumbres y culturas. En una época así pueden compararse y vivirse unas junto a otras diversas clases de estilos artísticos, moralidades, costumbres y culturas. La referencia a la tarea de la época acentúa el paralelismo con Ortega.

Más profunda es aún la semejanza entre la teoría de expuesta en *Las Atlántidas* y el pasaje de *La gaya ciencia* titulado “La humanidad futura” (GC, 337; SW, 3: 564 s.). Nietzsche afirma allí que el sentido histórico es la “más peculiar virtud y enfermedad” del hombre en su época. El sentido histórico es un nuevo sentimiento, un sentimiento de futuro, que, sin embargo, tiene la apariencia de ser “la recepción de todos viejos sentimientos”. Éste sería el elemento de enfermedad del sentido histórico, pues que, desde esta perspectiva, se presenta como “el signo de la vejez que se acerca sigilosa”. Desde otro punto de vista, gracias al mismo sentido histórico, la humanidad podría tener en una sola alma “lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad”. El sentido histórico proporcionaría así al hombre una felicidad completamente nueva, “una felicidad de dios, plena de poder y de amor, plena de lágrimas y plena de risas, una felicidad que, como el sol al atardecer, hace regalo continuamente de su inagotable riqueza y la derrama en el amor y, como él, sólo se siente en el colmo de su riqueza cuando incluso el más pobre pescador rema con remo de oro. ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces humanidad!” (GC, 337; SW, 3: 565).

El largo final del texto, uno de los más bellos de Nietzsche, no sólo insiste en la pluralidad de las culturas como un rasgo de la pluralidad de la vida misma. Vincula además –y esto no es tan frecuente en Nietzsche- la idea de pluralidad con la idea de humanidad. Propone con ello, como ha indicado Figl (2014: 128), una “visión transcultural, relativizadora, es decir (,,) transeuropea”. Una concepción que se acerca bastante al clasicismo ecuménico y planetario de Ortega. Por lo demás, en el planteamiento del tema por ambos pensadores no deja de haber un trasfondo hegeliano como han indicado Figl (2014: 128) en el caso de Nietzsche y Cerezo (1993: 187) en el de Ortega. El sol de Nietzsche en el texto de *La gaya ciencia*, sol de atardecer, como la lechuza de Minerva, en esta ocasión, evoca más la razón que todo lo concilia y lo redime que al sol del mediodía del *Zaratustra* y el *Crepúsculo de los ídolos*, que señala el final del platonismo. En cuanto a Ortega, la exigencia de racionalidad en la historia universal, por más que sea policéntrica, remite también a la exigencia de una

conciliación de los opuestos. No serían de todas formas puntos de vista definitivos. Ortega intentaría perfilar a partir de los años 30 el modelo de una razón histórica, con un trabajo de fundamentación epistemológica más explícito que el del periodo que ahora se analiza. Nietzsche, por su parte, se mantuvo en su consideración de la pluralidad como un elemento propio de la afirmación de la vida, pero la perspectiva del diálogo y de la integración de las culturas, manifestada en pasajes como los que se acaban de comentar, coexistió con un discurso no menos significativo sobre la pluralidad entendida en términos de lucha y conflicto de las culturas como expresiones de voluntades de poder enfrentadas.

5.4. A lo largo de todo este capítulo se ha mostrado la presencia de Nietzsche en la crítica orteguiana de la razón moderna como razón desvitalizada. Se ha insistido también en la idea de que la crítica de la razón moderna no supone en Ortega la destrucción de toda razón. Se trata de integrar razón y vida y en ese planteamiento de Ortega es fundamental la referencia a Goethe como complemento y en buena medida contrapunto de Nietzsche.

La presencia de Goethe en la obra de Ortega es constante y muy significativa. No han abundado, sin embargo, los trabajos monográficos dedicados a su estudio. Todavía puede consultarse con provecho, a pesar del paso de los años, el artículo de Julián Marías (1958) que reconocía que apenas había otro caso como el de Goethe en el que Ortega hiciera tan suyas las citas de otro autor y señalaba entre los principales influjos de Goethe la importancia concedida a la teoría, la importancia de la norma y el orden, la idea de que el arte supremo consiste en hacer de la vida un arte, el perspectivismo y la exigencia de autenticidad. Nelson Orringer (1979: 293 ss.) señaló la importancia del *Goethe* de Simmel en la recepción orteguiana del escritor alemán. Pedro Cerezó (1984: 182 ss.) consideró a Goethe una importante clave de Ortega, indicó el carácter compensatorio de su influjo en relación con el de Nietzsche en un sentido coincidente con el que se va a plantear aquí, y advirtió que la influencia de Goethe sólo era comparable a las de Fichte y Nietzsche por afectar al fondo del pensamiento de Ortega (Cerezo, 1984: 18n.). El estudio de Francisco La Rubia (2000) está más centrado en cuestiones estéticas y en la confrontación de Ortega con Unamuno. Por regla general, al estudiar el significado de Goethe en la obra de Ortega, los intérpretes se han centrado sobre todo en los ensayos y conferencias de 1932 y 1949, sobre todo en el fundamental ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro”, de 1932. La importancia de dichos escritos

es indiscutible y habrá oportunidad de referirse a ellos. No obstante, las alusiones a Goethe en el periodo que ahora se estudia, no por dispersas son menos relevantes. Inciden en la idea de integración entre razón y vida, de armonía y de equilibrio y en ese sentido compensan el discurso más destructivo y polémico de Nietzsche.

La necesidad de una articulación entre vida y teoría es expresada, por ejemplo, en el ensayo “Azorín o primores de lo vulgar”, publicado en el segundo volumen de *El Espectador*: “Decía Goethe (...) me es odioso todo lo que meramente me instruye sin aumentar mi actividad o reanimarla de una manera inmediata” (1917, II, 301n.). El texto de Goethe encabeza también la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche (HV, “Prólogo”; SW, 1: 245) y en el caso de Ortega pretende insistir en el carácter vital que ha de tener la teoría frente a las abstracciones o erudiciones propias de la cultura moderna. La exigencia de vitalidad para la cultura se complementa con una exigencia de racionalidad y claridad para la vida y en este sentido apunta la cita dispuesta por Ortega en varios pasajes pero especialmente significativa en *Meditaciones del Qujote*: “Yo me declaro del linaje de esos/que de lo oscuro a lo claro aspiran” (1914, I, 788). En el ensayo “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, la integración de la razón en la vida es el fundamento de un equilibrio antropológico entre el sujeto y la naturaleza: “Nada hay dentro, nada hay fuera/Lo que está dentro, eso hay fuera” (1925, II, 688). La conciliación de las perspectivas particulares es también reforzada por un texto de Goethe en “Verdad y perspectiva, el ensayo inaugural de *El Espectador*: “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” (1916, II, 163). Goethe reaparece también cuando el perspectivismo epistemológico es ampliado a una teoría pluralista de la cultura: “De Dios es el Oriente/ De Dios el Occidente/ las tierras del Norte y el Sur/ descansan en la paz de sus manos” (1924, III, 662). La alusión a Dios, por más que metafórica, ilustra, en buena medida, la diferencia entre el perspectivismo de Ortega (en este caso coincidente con el de Goethe) y el de Nietzsche.

Nietzsche también se refiere a Goethe de una manera elogiosa la mayor parte de las ocasiones. No obstante, entre ambos se interpone Schopenhauer, una figura fundamental, que explica que, en última instancia, las discrepancias sean radicales²⁵. En

²⁵ En un riguroso estudio, Diego Sánchez Meca considera que Nietzsche es continuador del naturalismo goethiano en tres aspectos: la afirmación vitalista y antimetafísica del mundo como devenir, el antitromanticismo o “clasicismo dionisiaco” y la concepción integral del hombre y la cultura (Sánchez Meca, 2004: 50). La diferencia fundamental entre Goethe y Nietzsche radicaría en que Goethe aún considera que puede “dar forma al caos del mundo mediante la inteligencia, esencia misma de la concepción goethiana de *Bildung*. Para Nietzsche, en cambio, el pathos de lo trágico procede de las cosas que no se libran de su irracionalidad eterna” (Sánchez Meca, 2004: 52). La comparación es certera

la tercera de las Consideraciones intempestivas, Nietzsche se refiere a tres imágenes del hombre que representan tres maneras de afrontar la situación de “hundimiento y torbellino caótico” que vive su época: el hombre de Rousseau, el de Goethe y el de Schopenhauer (SE, 4; SW, 1: 369). Nietzsche desconfía, claro está, de una propuesta cultural centrada en los valores revolucionarios democráticos y de vuelta idílica a la naturaleza representados por Rousseau. Al activista rousseauiano contrapone Nietzsche la figura del “hombre de Goethe”, que caracteriza como “contemplador de gran estilo”, capaz de distanciarse de la agitación de la época y, por ello, garantía de que “ningún orden será subvertido”. Ahora bien, Nietzsche encuentra en el hombre de Goethe una importante limitación: del mismo modo que el hombre rousseauiano puede degenerar en “catilinario”, el hombre goethiano puede degenerar en “filisteo” (SE, 4; SW, 1: 371). Por ello es preciso buscar una figura de educador de la época alternativa a las de Goethe y Rousseau. Esa figura, es, para el joven Nietzsche, la de Schopenhauer. El hombre de Schopenhauer es “un hombre verdaderamente identificado con este mundo, un hombre intramundando” (SE, 4; SW, 1: 372). En la medida en que, tal y como establece Schopenhauer, al mundo le es inherente el dolor de la voluntad, es necesario asumir la conclusión de los *Parerga* citada por el propio Nietzsche: “Una vida feliz es imposible: lo máximo que puede alcanzar el hombre es una vida heroica” (SE, 4; SW, 1: 373). Así, pues, a diferencia del hombre rousseauiano que aspira a transformar el mundo desde su optimismo político o del hombre goethiano que pretende distanciarse de él a través de su serenidad clásica, el hombre de Schopenhauer es caracterizado en este escrito, ante todo, como el hombre que asume la condición del mundo, que no “huye” del mundo.

Podría objetarse al planteamiento que acaba de exponerse que refleja sólo la perspectiva del “primer Nietzsche”. Es cierto que, en sus años de madurez, Nietzsche supera la influencia de Schopenhauer, que él mismo percibe como un residuo del romanticismo. En relación con el tema que ahora se analiza esto implica que, en su obra madura, la posición de Nietzsche es en algunos aspectos más cercana a la de Goethe que a la de Schopenhauer. En la obra de los años 80, tanto la publicada como la inédita, los

aunque simplifica algo la posición de Nietzsche al reducirla a la mera irracionalidad. El punto de vista de este trabajo coincide más con el de Giorgio Colli (1974: 118) que negaba a Goethe una “posición preeminente”, comparable a la de Nietzsche, en el mundo moderno por dos motivos: en el aspecto constructivo, en el hombre integral de Goethe hay aún demasiado cristianismo y en el aspecto polémico, Goethe es, en relación con Nietzsche, demasiado conciliador. Para Karl Löwith (1939: 236) la naturaleza de Goethe difiere de la voluntad de poder de Nietzsche como la medida del extremismo, el poder caótico del cosmos ordenado o la aspereza aniquiladora de la ironía benevolente.

reparos a Goethe, ya bastante tenues en la tercera intempestiva, tienden a desaparecer y las alusiones son tan frecuentes como elogiosas, si no entusiastas. Ahora bien, sin contradicción con lo que se acaba de indicar, la figura de Schopenhauer “como educador” permanece en la filosofía madura de Nietzsche, aunque deba ser comprendida en términos distintos a los mencionados en la tercera intempestiva. Por lo que se refiere a la relación con Goethe, la cuestión podría ser planteada de la siguiente manera: Nietzsche recupera a Goethe sólo después de haber pasado por Schopenhauer, aunque sin permanecer en Schopenhauer. Esta peculiaridad explica las diferencias entre Nietzsche y Goethe. Si, después de constatarla, se vuelve a la tercera intempestiva se pueden recuperar los conceptos utilizados en ella desde un nuevo nivel. El término “intramundano”, que Nietzsche utiliza en la *Consideración* sobre Schopenhauer, mantuvo su importancia en su filosofía posterior. Con frecuencia Nietzsche contrapone en ella lo “intramundano” con lo “ultramundano” o “transmundano”. La diferencia, decisiva, radica en que, en su obra de madurez, Nietzsche no entiende por mundo lo mismo que entendía en sus primeros escritos. “Mundo”, y por lo tanto “mundano” e “intramundano”, ya no es para Nietzsche el mundo como “voluntad y representación”, como fenómeno y noúmeno, propio de Schopenhauer. Es el mundo del “sentido de la tierra”, que no admite escisiones dualistas ni remisiones a una dimensión trascendente. Por eso, la figura del héroe también ha de cambiar en relación con el planteamiento de la tercera intempestiva. Héroe era entonces quien buscaba la salvación en lo imperecedero (cf. SE, 4; SW, 1: 374 s.). El superhombre como sentido de la tierra, afirma, sin embargo, el devenir, la caducidad inherente a todo lo terreno.

Habría, pues, un paralelismo entre la afirmación nietzscheana de la vida no dualista y la afirmación goethiana de la naturaleza, pero entre ambas afirmaciones se interpone un momento de negación schopenhaueriana que en el caso de Goethe –a quien por lo demás también elogiaba Schopenhauer– no existe. Esa negatividad schopenhaueriana, que toma el carácter más concreto de intempestividad, separa a Goethe de Nietzsche. La idea de intempestividad, de actitud crítica ante el presente desde el propio presente, tiene su origen en Schopenhauer, más en concreto en la alitiva advertencia con la que se abre el “Prólogo” a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, según la cual el autor no lega su obra a sus contemporáneos ni a sus compatriotas sino a la humanidad (MVR, Prólogo a la 2ª ed.; SchW, 1: 14). Ahí está ya el intempestivo, ahí, el apátrida, no meramente el cosmopolita que mezcla apaciblemente culturas en su diván. Intempestivo y apátrida es el que critica el presente

porque está instalado en la dureza del presente. Esta dimensión es la que falta en Goethe.

Dos pasajes de Nietzsche, compatibles con otra gran cantidad que expresan conformidad con Goethe, ilustran la diferencia entre los dos pensadores. En “El caminante y su sombra”, integrado a partir de la segunda edición como segunda parte de *Humano, demasiado humano*, hay una significativa interpretación del *Fausto*. Según Nietzsche, Goethe acaba por trasladar a su costurera al lado de los santos y al gran estudioso al cielo. Concluye que Goethe tiene una naturaleza demasiado conciliadora para la tragedia (HH, II, II, 124; SW, 2: 606). El texto sugiere el carácter aún cristiano de la obra de Goethe, al insistir en el pasaje de la redención teológica. Por otra parte, la caracterización de la posición de Goethe como conciliadora y no trágica indica la insuficiencia del relato de Fausto y Mefistófeles para integrar lo negativo y el mal desde la perspectiva de Nietzsche. Trágico es para Nietzsche quien asume que la dimensión de mal, negación y dolor que existe en el mundo no puede ser objeto de conciliación. En ese sentido, Schopenhauer sigue siendo educador.

El otro texto forma parte de un fragmento inédito de los años 80, en el que “El presunto olimpismo de Goethe” es presentado como uno de los rasgos del nihilismo (FP 1885-1886, 2 [127]; SW, 12: 127). La actitud de distanciamiento (olimpismo) ante la realidad de Goethe es interpretada como síntoma de decadencia y en el fondo como una insuficiente aceptación del presente e instalación en él.

El carácter destructivo, radicalmente negativo de la crítica nietzscheana de la modernidad es compensado, pues, en Ortega con una apelación al equilibrio y la racionalidad de Goethe. Stefan Zweig, uno de los componentes más representativos de la generación de Ortega, la que vivió con plena conciencia las dos guerras mundiales, escribió en los procelosos años veinte su ensayo *La lucha contra el demonio*. En él caracterizaba como demoníaca “esa inquietud innata y esencial de todo hombre, que lo separa de sí mismo y lo arrastra hacia el infinito” (Zweig, 1925: 11). Lo demoníaco es una actitud que señala por una parte la destrucción del sujeto y por otra la desmesura. En su ensayo Zweig muestra como las tres figuras a quienes está dedicado (Hölderlin, Kleist y Nietzsche) sucumben de una u otra manera ante lo demoníaco. No menos significativa es, sin embargo, su indicación de que es precisamente Goethe el escritor que triunfa sobre el demonio, “el poeta que es el amo del demonio y no su siervo” (Zweig, 1925: 15). Goethe habría sabido aprovechar la potencia creadora de lo demoníaco sin sucumbir ante ello.

En el fondo Ortega también pensaba que sólo Goethe podía conjurar el miedo al caos y la disolución del sujeto, profundas experiencias de su época, de su ambiguo tiempo, de las que Nietzsche, tal vez su víctima, fue en todo caso su anunciador. La frase de Spengler en *La decadencia de Occidente*, “De Goethe es el método, de Nietzsche los problemas”, podría ser levemente modificada desde una perspectiva orteguiana en términos coherentes con el vocabulario del pensador madrileño: “De Nietzsche son los problemas, de Goethe, la solución”. La conclusión podría ser satisfactoria y equilibrada para los felices, locos y no obstante racionales años 20. La evolución posterior mostraría, sin embargo, que, mientras los problemas de Nietzsche se mantenían, las soluciones de Goethe perdían consistencia.

CAPÍTULO IV:
NIETZSCHE EN LA “SEGUNDA NAVEGACIÓN” ORTEGUIANA
(1929-1955)

En 1929 imparte Ortega el curso *¿Qué es filosofía?* El curso se inició en la Universidad Central, pero la dimisión de Ortega como catedrático por sus desavenencias con la Dictadura de Primo de Rivera obligó a trasladarlo primero a la Sala Rex y luego, debido a la masiva afluencia de público, al Teatro Infanta Beatriz. Se ha considerado el curso *¿Qué es filosofía?* como el punto de partida del proceso de renovación filosófica que Ortega denominó su “segunda navegación”¹, aunque la expresión, de origen platónico, sólo aparecerá en 1932. En los últimos años, sin embargo, algunos intérpretes han preferido situar este giro de la filosofía de Ortega un año antes, con motivo del ciclo de conferencias que imparte en Buenos Aires bajo el título “Meditación de nuestro tiempo”. Así, para José Luis Molinuevo (2002: 156) la “segunda navegación a la Argentina” es el correlato vital de la segunda navegación filosófica de Ortega. José Lasaga (2013) indica que del material adelantado en Buenos Aires surgen *La rebelión de las masas* y *¿Qué es filosofía?*, aunque enmarca el periodo de “la madurez del filósofo” entre 1929 y 1936.

La importancia de las conferencias de Buenos Aires de 1928 en la evolución del pensamiento de Ortega es indudable. Es cierto que anticipan ideas de *La rebelión de las masas* y *¿Qué es filosofía?* y habría que añadir que recuperan también la problemática del diagnóstico de la época expuesta en *El tema de nuestro tiempo* y en general durante toda la década de los 20. Constituyen así un punto de conexión entre los dos momentos de la trayectoria filosófica de Ortega. Si, a pesar de ello, en este trabajo se considera como punto de partida de la segunda navegación el curso de 1929 es por el carácter programático y fundacional, de exposición de una nueva filosofía, centrada además en el propio concepto de filosofía, que le atribuye el pensador madrileño. En la Lección VIII, Ortega afirma que es necesaria una reforma radical de la filosofía. Se trata de la “faena” en la que están metidos “unos cuantos hombres en Europa” y cuyo “fruto en

¹ Una posición distinta es la de José Gaos (1956) que concede mayor importancia a los factores políticos que a los estrictamente filosóficos y considera como punto de ruptura fundamental en el pensamiento de Ortega el año 1936, con motivo del estallido de la guerra civil. La obra original de Ortega sería la publicada con anterioridad a esa fecha, tras ella no habría aportaciones fundamentales.

prima maduración” es el curso que Ortega ofrece en el Teatro Infanta Beatriz, una “innovación” nada “floja” según la valoración del propio innovador (1929, VIII, 335).

Un primer rasgo del periodo que se inicia en 1929 y llega hasta la muerte del filósofo es la inestabilidad de la vida pública de Ortega. Resulta poco discutible que la aparición en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger al menos estimuló a Ortega para elaborar una filosofía más sistemática y técnica que la que había desarrollado hasta ese momento, una filosofía que tuvo en las lecciones de 1929 su presentación y su preámbulo. Diversos acontecimientos históricos dificultaron desde muy pronto su proyecto. Su idea de abandonar la vida pública para concentrarse en la creación filosófica se altera con la proclamación de la República en 1931 y la formación de la Asociación al Servicio de la República, el partido por el que es elegido diputado en las Cortes constituyentes. Decide abandonar la actividad política en 1932 e inicia un nuevo proceso de distanciamiento intelectual, que es bruscamente interrumpido con el estallido de la guerra civil en 1936. Inicia entonces un largo exilio que le lleva a París en 1936, a Argentina, en su tercer viaje, en 1939 y a Lisboa en 1942. Sólo en 1946 vuelve a instalarse definitivamente en España, tolerado por la dictadura de Franco, pero también hostigado con frecuencia por diferentes sectores del régimen, sin recuperar su cátedra universitaria. Se trata, pues, de un contexto poco favorable para realizar la obra filosófica reposada y rigurosa que tenía en mente.

Junto al contexto de inestabilidad histórica y biográfica que se acaba de describir, el otro elemento que caracteriza el pensamiento de Ortega desde 1929 es el intento, ya mencionado, de elaborar una filosofía más técnica y menos informal. El espectador de los años 10 en su segunda mitad y de los años 20, dispuesto a mirar la vida que fluye en torno, da paso al profesor de Filosofía, de intención más académica. El influjo de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 es, como ya se ha indicado, decisivo en el cambio de enfoque orteguiano, aunque no tenga que entenderse en términos de una recepción meramente pasiva por parte de Ortega ni de disputa sobre la originalidad como el mismo Ortega acabó por plantear². En cierto sentido, Ortega y

² En un estudio pionero y muy logrado José Gaos (1961) analizó minuciosamente las principales afirmaciones de Ortega sobre Heidegger, las contrastó con textos e ideas del filósofo alemán y llegó a la acertada conclusión de que tras la lectura de *Ser y tiempo* hay en Ortega una obsesión por sistematizar metódicamente sus ideas sobre la metafísica hasta entonces circunstanciales y dispersas en su obra anterior (cf. Gaos, 1961: 234 s.). En un primer momento José Luis Molinuevo (1984: 127 ss.) observó que tras la aparición de *Ser y tiempo* hubo un significativo cambio en el lenguaje de Ortega; más adelante, indicó que a diferencia de Heidegger, Ortega describe las categorías de la vida a partir de un análisis de la vida actual (Molinuevo, 2002: 173). Cerezo (1984: 77) reconoce que la recepción de Heidegger condiciona “la reelaboración existencial de la temática de la vida” que realiza Ortega a partir

Heidegger desarrollan dos proyectos filosóficos en direcciones opuestas. Heidegger consideraba que la metafísica occidental había planteado incorrectamente la cuestión del ser porque había confundido la cuestión del ser con la cuestión del ente. Su proyecto consistía en reiterar la pregunta por el ser de una manera adecuada y para ello era necesaria una investigación sobre el ser humano existente (Dasein) que tenía un carácter preparatorio. La propuesta de Heidegger era abandonar la metafísica para elaborar una filosofía entendida como ontología. Para Ortega, por el contrario, el análisis de la vida humana no tenía un carácter preparatorio, como lo tenía el análisis del Dasein para Heidegger, sino que era el objetivo propio de la filosofía, como señaló en su momento José Luis Molinuevo (1984: 150). Ortega consideraba además que la ontología “era una cosa que pasó a los griegos y no puede volver a pasar a nadie” (1947, IX, 1069). No puede volver a pasar porque el ser humano no es, sino que va siendo distintas cosas, pero “ir siendo” es un concepto absurdo. “Ir siendo” sin absurdo es vivir y por ello el hombre no es sino que vive (cf. 1935, VI, 71). De modo inverso al planteamiento de Heidegger, la filosofía no tiene que ser ontología, teoría acerca del ser, sino metafísica, teoría acerca de la realidad radical, la vida humana.

Los enfoques, por lo tanto, son distintos. Es innegable, sin embargo, que la caracterización por Heidegger del Dasein en términos de mundanidad, temporalidad, historicidad y libertad fue muy tenida en cuenta por Ortega para caracterizar la vida humana en términos similares. Por otro lado, Heidegger había sometido a crítica dos importantes proyectos de Max Scheler que habían influido en Ortega en los años 20: el de una antropología filosófica (ST, 10; 72) y el de una ética material de los valores (ST, 59; 312). La antropología filosófica no era un análisis tan radical como la analítica del Dasein; la ética material de los valores tenía que ser sustituida por una ética de la autenticidad. En fin, Heidegger planteaba la necesidad de atenerse a los temas y al estilo de la filosofía sin las concesiones literarias propias del espectador mundano que había sido Ortega en los años 20. Desde esa perspectiva más académica había que ocuparse de las cuestiones existenciales, que permitían seguir vinculando la filosofía con la vida.

de 1929. En trabajos posteriores Cerezo (2011a: 235 ss.; 255 ss.) se ha centrado en el tema de la técnica y no tanto en las cuestiones relacionadas con la ontología existencial. Antonio Regalado (1990) interpretó la relación entre Ortega y Heidegger desde el punto de vista heideggeriano de la historia del ser, lo que le permitió considerar a Ortega como un representante de la “ontoteología” propia de la metafísica occidental. Francisco José Martín (1995) considera que a partir de la publicación de *Ser y tiempo*, Ortega reorienta su pensamiento contra Heidegger y señala que mientras el pensamiento de Ortega es más próximo a la novela, el de Heidegger lo es a la poesía. Para Jordi Gracia (2014: 416), la última filosofía de Ortega se ve afectada por la llegada a su vida del “maremoto alemán que es Heidegger”.

En Heidegger no había, sin embargo, un elemento que Ortega encontró en Dilthey: una teoría de la razón. En *Ser y tiempo*, Dilthey es recuperado sobre todo como filósofo de la historicidad, no de la razón histórica, que es el tema que más interesa a Ortega. El giro que supone la segunda navegación consiste así en el paso de una filosofía entendida como crítica de la cultura a una filosofía más académica y técnica en la que se distinguen dos componentes fundamentales: una fundamentación de la metafísica, entendida como teoría de la realidad radical y una fundamentación de la razón histórica. En el importante escrito póstumo *La idea de principio en Leibniz*, indica Ortega que toda filosofía descubre una nueva idea del Ser porque antes descubre una nueva idea del Pensar (1947, IX, 937). Si, por motivos estrictamente metodológicos, se denomina metafísica a la idea del Ser y gnoseología a la idea del Pensar, la reflexión orteguiana de la segunda navegación interpreta la historia de la filosofía occidental como una historia de la metafísica y una historia de la gnoseología. La historia de la metafísica distingue tres grandes ideas del Ser: el realismo, propio de la edad antigua, que entiende la realidad como mundo y como cosa; el idealismo, propio de la edad moderna, que entiende la realidad como sujeto, como “yo” y el planteamiento propio de la edad contemporánea que ha descubierto que la realidad radical es la vida humana, la relación del yo con las cosas del mundo. La historia de la gnoseología distingue también tres grandes ideas del Pensar: el modo de pensar antiguo o aristotélico, el modo de pensar moderno y un nuevo modo de pensar, el de la razón histórica, que Ortega no acaba de perfilar.

En las lecciones de 1929, Ortega parecía haber integrado esas dos dimensiones de su filosofía a través de una actitud crítica ante el pasado filosófico. Señalaba entonces que toda teoría del conocimiento era, contra su voluntad, una ontología (1929, VIII 274). Se trata, sin embargo, de establecer lo que es el pensar y lo que es el ser. A veces, el pensar aparece como resultado del ser, la actitud propia del realismo. A veces el ser aparece como resultado del pensar y ésa es la posición del idealismo. La posición más discreta consiste en afirmar que el ser sólo coincide en parte con el pensar y que, por lo tanto, tiene que haber un equilibrio entre ambas instancias. A las metáforas realista del sello y la cera e idealista del continente y el contenido tendrá que suceder la metáfora de los dioscuros (1929, VIII, 355), Cástor y Pólux, los dioses que siempre aparecen juntos, como unidos se dan también yo y mundo. Ahora bien, el equilibrio entre ser y pensar, metafísica y gnoseología se hace cada vez más problemático en la evolución del pensamiento posterior de Ortega. La teoría de la vida como realidad

radical, entendida como relación del yo con el mundo, se consolida. La fundamentación de la razón histórica presenta, sin embargo, cada vez mayores dificultades, hasta el punto de que puede afirmarse que no es una tarea satisfactoriamente resuelta en la segunda navegación orteguiana.

Con el proyecto de una filosofía más sistemática y las referencias cada vez más dominantes de Dilthey y Heidegger, la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega se desplaza a un segundo plano. Para Dilthey, Nietzsche era el ejemplo de un filósofo meramente estético y destructivo, del que se podía prescindir en la medida en que Trasímaco y Critias, Spinoza y Hobbes, Feuerbach y Stirner ya habían expresado la afirmación de la voluntad y el poder (WD, VIII, 369). Heidegger, por su parte, menciona a Nietzsche de modo muy secundario en un pasaje de *Ser y tiempo* en el que se refiere a las tres formas de historia distinguidas en la segunda *Intempestiva* (monumental, anticuaria y crítica) como formas de la historicidad del Dasein (ST, 76; 411). Sólo más tarde realizará una decisiva interpretación de Nietzsche como pensador de la dominación total propia de la modernidad.

En cualquier caso, aunque las referencias a Nietzsche o los planteamientos similares a los suyos disminuyan, la problemática de Nietzsche no desaparece del horizonte filosófico de Ortega en esta época, ni mucho menos. Teniendo en cuenta el nuevo contexto, el capítulo se divide en cuatro apartados. El primero analiza el nuevo significado que adquiere la figura de Nietzsche en la segunda navegación orteguiana. En el segundo se comparan las teorías de la historia de Ortega y Nietzsche. El tercero se centra en el concepto de ser humano de Ortega en el último periodo de su trayectoria filosófica y muestra cómo se mantiene en los límites del humanismo moderno, lo que lo diferencia del planteamiento de Nietzsche. El último apartado plantea las dificultades de Ortega para formular un concepto satisfactorio de razón histórica y muestra cómo esas dificultades remiten a una problemática formulada ya por Nietzsche, en la que son fundamentales los temas de la relación de la vida con el azar y, en general, de la interpretación del carácter plural y mutable de la vida en términos de un modelo de racionalidad consistente.

1. *El desplazamiento de Nietzsche en la segunda navegación orteguiana.*

“Nietzsche, que como dije antes escribió su ensayo –un espléndido ensayo- sobre “La filosofía en la época trágica de los griegos”, no supo ver bien las cosas en su estructura fundamental, aunque, como siempre, tiene chispazos gloriosos. No supo verlas porque, como último romántico, tampoco sabía ser veraz. Para él, como para tantos pensadores del siglo XIX, pensar era malabarizar con las ideas, casen o no con la realidad. Nietzsche no llegó a saber ni lo que era la tragedia ni lo que era la filosofía. Entró en ambos asuntos maniáticamente –con la manía de Schopenhauer y de Wagner y de los “hombres fuertes” y demás zarandajas *fin de siècle*. Ni por un momento creyó que pensar era cosa tan simple, tan sin prosopopeya como abrir los ojos y ver. Mientras él gesticulaba, oculto y quieto, sin rumorear, el humilde Dilthey miraba y... veía.”

(1947, IX, 1150n.).

El texto que encabeza el apartado, perteneciente al libro inédito, inacabado pero muy perfilado hasta su interrupción, *La idea de principio en Leibniz*, refleja de manera bastante significativa la valoración general que hace Ortega del pensamiento de Nietzsche en su segunda navegación, es decir, a partir de los años 30. Nietzsche es localizado en una corriente cultural muy determinada, el “fin de siècle”, esa corriente se caracteriza por rasgos fundamentalmente negativos, la retórica que “malabariza” con las ideas y la gestualidad excesiva y vacía, y como alternativa a Nietzsche se propone a Dilthey, ejemplo de discreción, rigor intelectual y veracidad, que alcanza conocimientos en ámbitos donde Nietzsche sólo ha hecho planteamientos imprecisos. La confrontación, por regla general solapada y no explícita, con excepciones como el texto que se acaba de citar, entre el diletante de la filosofía y el filósofo serio ilustra una idea del pensamiento distinta a la trazada por el “espectador” de los años 20, que probablemente resultaría en la nueva etapa mundano y frívolo.

1.1. En 1932 Ortega abandona su actividad política como diputado de las Cortes constituyentes de la República y con ello toda actividad política hasta su muerte. Ese mismo año aparecen dos importantes volúmenes recopilatorios: las *Obras de José Ortega y Gasset* contienen la mayor parte de sus escritos publicados hasta el momento y *Goethe desde dentro* reúne los textos publicados en *Revista de Occidente* y no incluidos en el otro volumen. Ortega antepone dos importantes prólogos a los volúmenes, el de

las *Obras* estrictamente personal, el de *Goethe desde dentro* en forma de conversación con su estrecho colaborador Fernando Vela. Una característica común de los dos textos es que en ellos Ortega reflexiona sobre las obras que se reúnen como sobre un periodo que se cierra de su trayectoria intelectual.

En el caso del “Prólogo” a sus *Obras*, Ortega indica que la frase “Yo soy yo y mi circunstancia” no sólo resume su filosofía sino que es un “caso ejecutivo” de ella: su filosofía es deliberadamente circunstancial. Ortega no deja de advertir que la frase fue formulada en 1914 y que sólo más tarde, cuando se ha dicho lo mismo en Alemania, reparan en ella algunos de sus compatriotas (1932, V, 93). Como en tantas ocasiones, Ortega reclama su originalidad en relación con la tesis heideggeriana del hombre como ser en el mundo, pero además aplica el tema de la circunstancialidad a su propia obra. La circunstancia peculiar que era España impuso al autor que tuviera que realizar su vocación intelectual “en la plazuela intelectual que es el periódico” (1932, V, 98). Desde sus primeros años, sin embargo, la circunstancia ha cambiado. Se ha conseguido poner a España al nivel de la historia y “el espíritu español está salvado”. Por ello, ha llegado el momento de abandonar el artículo y empezar a escribir libros. Comienza, de esta manera, “la segunda navegación” (1932, V, 99), de acuerdo con la expresión que Ortega toma de Platón.

La segunda navegación consiste, pues, en principio, en un cambio de formas expresivas, del artículo de periódico al libro de filosofía, no de ideas, pues las ideas a las que han llegado otros pensadores de su época ya las había formulado Ortega. Hay un cambio de formas expresivas porque la circunstancia ha cambiado. Y en este sentido el balance no puede ser mejor, pues Ortega considera que la situación cultural de España está suficientemente consolidada, cabe suponer que en buena medida gracias a su anterior actuación circunstancial.

En Platón, la metáfora de la “segunda navegación” es introducida en la *Carta VII* y remite al giro de su pensamiento en la vejez, cuando abandona su posición idealista de la *República* para adoptar, tras sus fracasos políticos, un pensamiento más realista y una actitud también más resignada en diálogos como las *Leyes*. En el caso de Nietzsche y Ortega la idea de navegación evoca, en primer lugar, la condición de viajeros de ambos pensadores. Claudio Magris (2005: 13 s.) ha distinguido dos tipos de viajes en la tradición literaria occidental: el viaje circular, clásico, que empieza y acaba en casa y cuyo modelo es la *Odisea*, desde Homero hasta Joyce, y el viaje rectilíneo, moderno, que no tiene un final, que conduce al sujeto a su disolución y tal vez a la

muerte, cuyo representante más característico es precisamente Nietzsche. Quizá el adjetivo rectilíneo no es el más apropiado para expresar tanto la experiencia biográfica del viaje como la idea del viaje en Nietzsche, pues ambas presentan las connotaciones de la desviación y el carácter errante. En cualquier caso, el viaje de Nietzsche es un viaje sin final previsto. Su objetivo, si lo tuviera, tampoco sería exactamente la muerte o la disolución del sujeto, como sugiere Magris, sino ante todo la salud y el aumento de la vida. En el viaje de Nietzsche hay voluntad de salud, que significa, sobre todo, voluntad de una nueva identidad, para él como enfermo y para una cultura y un sujeto modernos que en general también considera enfermos.

En el caso de Ortega pueden distinguirse, al menos, tres tipos de viaje. El primero de ellos es el viaje de formación o iniciático, como los que le llevaron a Alemania en 1905, 1906 y 1911, también, en opinión de muchos intérpretes, el viaje a Argentina de 1916. En segundo lugar, están los viajes que Ortega llamaba de “andar y ver”, más cortos en el tiempo comparados con los anteriores, en los que el viajero atento y curioso puede dar forma literaria a sus experiencias en diversos ensayos de *El Espectador* como “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, “Temas de viaje” o “Notas del vago estío”. Por último está la dura experiencia del exilio, un viaje que no se hace por interés formativo ni por curiosidad literaria sino que es determinado por condiciones históricas adversas y en el que la falta de un hogar puede ir acompañada por las dificultades económicas o problemas graves de salud como el que llevó a Ortega a una dramática operación quirúrgica en París en 1938.

Cuando el viaje adquiere el carácter de navegación, en la historia de las ideas modernas la referencia textual a Nietzsche es inevitable. En su momento, Blumenberg (1979) señaló que desde la Antigüedad clásica la metáfora de la navegación se basa en dos presupuestos: el mar como límite natural de las empresas humanas y el mar como ámbito de lo imprevisible y de la desorientación que, por ello, es demonizado. La navegación está siempre amenazada por el naufragio y sólo la permanencia en tierra firme preserva al espectador ante el peligro. En Nietzsche, sin embargo, la metáfora náutica evoluciona hacia la observación de que la vida es siempre navegación: “vivir quiere decir estar ya en mar abierto” (Blumenberg, 1979: 28). La navegación es entonces arriesgada porque la vida, después del platonismo, es arriesgada.

En el último párrafo de *Aurora*, titulado “¡Nosotros, los aeronautas del espíritu!”, la navegación se hace aérea y con ello aumenta tanto el espacio abierto como el riesgo. Se trata de una navegación “más allá del mar”, en la que es posible naufragar

“en el Infinito” (A, 575; SW, 5. 531). Es, pues, un viaje hacia lo desconocido y lo inconmensurable, en el que el aire ilustra más la falta de límites que la facilidad del medio.

La nueva navegación, tal como la entiende Nietzsche, asume la muerte de Dios y la transvaloración de los valores. Tras la muerte de Dios, el mayor acontecimiento reciente, “podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros (...) nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un mar tan abierto” (GC, 343; SW, 3: 574). Como ya se había indicado en el pasaje de “El hombre loco” en el que se introducía la frase “Dios ha muerto”, con la muerte de Dios se borran los límites establecidos hasta el momento, las referencias absolutas y el navegante asume el riesgo de lo desconocido y la aventura incierta. El viaje implica también en este contexto, un cuestionamiento de la moral vigente. La “tierra moral” es redonda y tiene sus antípodas, por ello “¡Hay otro mundo por descubrir y más de uno! ¡A las naves, filósofos!” (GC, 289; SW, 3: 530). La navegación conduce más allá del bien y del mal.

Aunque en Ortega la navegación, consistente simplemente en cambiar del artículo apresurado al libro reposado, parece más apacible, tampoco está exenta de riesgos ni estímulos. No tiene por qué reducirse a la melancólica y resignada “segunda navegación” de Platón. En ocasiones Ortega recupera una expresión de Camoens y propone transitar “por mares nunca d’antes navegados”. En la conferencia “Goethe sin Weimar”, la travesía por los mares de Camoens es la que conduce nada menos que de la razón de los estoicos y Kant a la nueva razón viviente y dramática (1949, X, 32). En el curso de *El hombre y la gente* de 1949, la referencia a la frase del poeta portugués indica simplemente la posibilidad de nuevos descubrimientos (1949, X, 214). En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega señala, sin embargo, que “En la filosofía el hombre parte hacia lo improbable y navega hacia una costa que acaso no hay” (1947, IX, 1127). Se trata, pues, en esta última ocasión de un viaje cuyo éxito no está asegurado y que compromete al propio destino de la filosofía. La posibilidad de que la segunda navegación concluya en naufragio aparece amenazante en el texto y acabará por formar un trasfondo que se mantendrá en los últimos años de la trayectoria de Ortega. En cualquier caso, la segunda navegación tiene la esperanza de llegar al destino de una nueva forma de razón. En ese sentido se distingue de la navegación errática, sin destino, en la que se instala Nietzsche. Cabe plantearse, por lo tanto, cuál es el lugar de Nietzsche en esta segunda navegación de Ortega.

1.2. En el desplazamiento de Nietzsche dentro del horizonte de la segunda navegación orteguiana es fundamental, como ya se ha apuntado, la figura de Dilthey. En relación con Nietzsche, Dilthey tiene a partir de los años 30 un significado similar al que tuvo Goethe en el periodo que se extendía de 1916 a 1929 y que fue analizado al final del capítulo anterior: ambos aportan, aunque desde perspectivas muy distintas, el elemento de racionalidad que falta en Nietzsche. Orriger (1984a: 69 ss.) señaló como principales aspectos de la filosofía de Dilthey que influyeron en el pensamiento de Ortega el concepto de creencia, la crítica del concepto de sustancia, la concepción de la vida como drama y la idea de la razón histórica como razón narrativa. El propio Orringer (2001) y José Luis Villacañas (2007) han indicado la importancia de la obra de Georg Misch, que integra los planteamientos de Heidegger y Dilthey, en la recepción orteguiana de ambos pensadores alemanes. Ortega se propuso realizar una mutua corrección de Heidegger y Dilthey (Villacañas, 2007). En ella Heidegger proporcionaba, en términos orteguianos, una teoría de la vida humana y Dilthey una teoría de la razón, que Ortega consideraba imprescindible y que faltaba en *Ser y tiempo*. Dilthey permitía retomar, desde un nuevo nivel, por utilizar la expresión orteguiana, el proyecto kantiano de una crítica de la razón y ampliarlo a la esfera de una crítica de la razón histórica.

En el largo ensayo que publica con motivo del centenario de Dilthey, afirma Ortega que lo que se propone el filósofo alemán es un “*contrapposto*” de la teoría de Kant: junto a la *Crítica de la razón pura* tiene que haber una *Crítica de la razón histórica* (1933, VI, 241). Se trata, pues, no tanto de una mera confrontación como de una ampliación que por lo demás coincidía con las propuestas que Ortega venía haciendo desde los años 20. Para Dilthey, y cabe pensar que también para Ortega, el problema es que “por las venas del sujeto de Kant no corre sangre real”. Las condiciones de la conciencia no tienen que ser sólo las condiciones intelectuales sino también las sentimentales o volitivas, “la naturaleza entera del hombre” (1933, VI, 243). El sujeto puramente intelectual de la modernidad ha de ser sustituido por un sujeto vital y desde este punto de partida se podrá elaborar una razón que supere el carácter unilateral, también intelectual y ajeno a la vida, de la razón moderna.

Dilthey expresa así la correcta relación entre vida y razón. Ha aportado por ello la dimensión de racionalidad que faltaba en la escuela histórica alemana del siglo XIX, que había tenido el mérito de descubrir “el ballet luminoso e infinitamente pintoresco de

la multiforme vida humana” (1933, VI, 237). El baile o la pluralidad inherente a la vida, temas característicos del pensamiento de Nietzsche son asignados a la escuela histórica y sólo urbanizados adecuadamente a través del concepto de razón histórica de Dilthey. Por eso, Dilthey, y no Nietzsche, es el filósofo más importante del siglo XIX (1933, VI, 222) y por eso le cabe el mérito de haber señalado que la vida es multilateral (1946, IX, 853n.; 1947, IX, 809; 1947, IX, 1141). Jesús Conill (2013: 337) indica que la idea del carácter multilateral de la vida también está en Nietzsche. Lo significativo, sin embargo, es que cuando Ortega se refiere al término en esos años menciona siempre a Dilthey.

Las alusiones directas a Nietzsche, menos frecuentes que en épocas anteriores, contienen en ocasiones críticas bastante discutibles y otras veces señalan acuerdos que resultan demasiado escuetos en su formulación. Así en “Ensimismamiento y alteración” (1939) afirma Ortega que muchos de los problemas que preocupan a Occidente en ese momento proceden de que en el siglo XIX el hombre llegó a creerse seguro y olvidó que la vida humana es inseguridad. El imperativo de Nietzsche “Vivid en peligro” es “frívolo” y “curioso” porque “Nietzsche a pesar de su genialidad ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro” (1939, V, 542). A ello hay que añadir que vive en la época “fin de siècle”, la época en la que el hombre se ha sentido más seguro. Se trata de una época en la que las ideas son pensadas “a modo de juego y *folie*” (1939, V, 542). Nietzsche aparece, pues, como pensador superficial y equivocado, que señala como característica de un tipo de vida lo que es una característica propia de toda vida, el peligro, como pensador infiel a su época, que habla de inseguridad en la época más segura y como pensador falto de veracidad, que entiende el pensamiento como juego y “*folie*”.

Los argumentos críticos de Ortega no son, sin embargo, tan consistentes. Hay textos de Nietzsche en los que la expresión “vivir en peligro” se aplica a la vida como tal. Es el caso del pasaje de la tercera *Intempestiva* en el que se afirma que “Vivir en general quiere decir estar en peligro” (SE, 3; SW, 1: 360). En otras ocasiones es cierto que el peligro se relaciona con un determinado tipo de existencia, que es el que Nietzsche aprecia. En *La gaya ciencia*, que es probablemente el texto del que Ortega toma o recuerda la cita, el secreto para alcanzar la mayor fecundidad en la vida es “¡vivir peligrosamente!” (“*gefährlich leben!*”, GC, 283; SW, 3: 526). Ahora bien, incluso aunque se acepte que esta segunda acepción, referida a un determinado tipo de existencia y no a la vida en general, es la que expresa el pensamiento de Nietzsche no dejaría de ser meritorio que precisamente en una época en la que predomina la

seguridad, Nietzsche proponga el peligro. Sería así un crítico con su época y fiel, sin embargo, a la vida, a lo que él entiende que es la vida en una época justamente de “vida desvitalizada”, con seguridad y sin peligro. Por último, sostener que la vida es o puede ser peligro en una época asentada en la seguridad tal vez podría ser un síntoma de capacidad de percibir en el presente el futuro que no ha sido advertido por los propios contemporáneos, una experiencia que Ortega reclamó muchas veces para sí.

Una falta de rigor similar en la lectura se observa en una nota a pie de página del póstumo sobre Leibniz, en cierto sentido complementaria de la que se ha citado al comienzo de este apartado. Ortega se muestra sorprendido de que no haya ningún estudio en el que se analice que la filosofía se constituye en Grecia como continuación de la época en que floreció la tragedia. Reconoce que el ensayo de Nietzsche “La filosofía en la época trágica de los griegos” es notable pero el mismo título indicaría que no vio el problema, pues la filosofía es lo que sigue a la tragedia y, por lo tanto, no puede haber filosofía trágica (1947, IX, 948n.). Ahora bien, la concentración en el ensayo sobre la filosofía en la época trágica parece hacer olvidar a Ortega *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra, Nietzsche muestra cómo el nacimiento de la filosofía racionalista con la figura de Sócrates supone precisamente la muerte de la tragedia y realiza una clara confrontación entre el pensamiento trágico y el pensamiento socrático.

Otras citas de Nietzsche habrían merecido un mayor desarrollo, como se ha indicado más arriba. En el anejo “Máscaras” a la conferencia “Idea del Teatro”, un texto en el que, como se verá, el trasfondo de *El nacimiento de la tragedia* es fundamental, observa Ortega que como decía Nietzsche “con verdad rebosante (...) toda fiesta es paganismo” (1946, IX, 864). El pasaje de los fragmentos póstumos de los años 80 (FP 1887, 10 [165]; SW, 12. 553) podría haber ilustrado las ideas de Ortega sobre el cristianismo como negación del mundo, que se mantienen en la segunda navegación y serán estudiadas más adelante. No menos significativos son los pasajes en los que Ortega recuerda la conexión establecida por Nietzsche entre sabio (“sophós”) y Sísifo. En las lecciones sobre Toynbee de 1948-49 la observación sirve para ilustrar la idea de que la razón es constitutivamente titubeo (1948, IX, 1313). En *La idea de principio en Leibniz* la fatiga del Sísifo de Nietzsche señala, de manera especialmente inquietante, que el esfuerzo de la filosofía por descubrir las raíces de la realidad puede ser baldío, puesto que no está asegurado que la filosofía alcance su propósito (1947, IX, 1127). La figura de Sísifo anuncia así un posible, tal vez inevitable, fracaso de la filosofía, que en

todo caso mostraría que si Nietzsche no abrió nuevos caminos al pensamiento mostró problemas que difícilmente se podían resolver.

1.3. El claro desplazamiento de Nietzsche que se acaba de indicar no excluyó la presencia de significativos residuos nietzscheanos, sobre todo entre los años 1929 y 1933. En ese tiempo, Ortega ha planteado una hermenéutica de la vida, perceptible en *¿Qué es filosofía?*, pero todavía no ha empezado a elaborar con claridad una hermenéutica de la razón histórica, una tarea que emprenderá a partir de las lecciones *En torno a Galileo* de 1933. Algunas huellas del pensamiento de Nietzsche se observan en el mismo curso *¿Qué es filosofía?* cuando Ortega afirma que las ideas filosóficas son el resultado de una experiencia íntima que aleja al meditador de la “opinión pública” y de la “vulgaridad” (1929, VIII, 236) o cuando señala la “*voluptuosidad*” presente en la necesidad de tener ideas (1929, VIII, 237). Recuerda también a Nietzsche la afirmación de que la filosofía es una “resuelta voluntad de mediodía” (1929, VIII, 289) aunque en el caso de Ortega la connotación de plenitud que el término mediodía tiene en Nietzsche va acompañada por la referencia a la claridad del mediodía, más cercana a Goethe y a la fenomenología. El mismo final de la última lección del curso presenta una evidente resonancia nietzscheana. Ortega cita un haikai japonés (lo que hoy se llama “haiku”) que dice “Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!”. Y Ortega concluye: “Sin embargo aceptemos ese mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa” (1929, VIII, 374). Ortega había caracterizado durante el curso la vida humana como un encontrarse en el mundo y un decidir lo que se va a ser en cada momento en una línea similar a la de Heidegger. El colofón sugiere, sin menoscabo de lo anterior, un mundo cambiante, frágil, sin la solidez propia del platonismo. En ese mundo contingente tiene que afirmarse la plenitud de la vida y ese argumento recuerda a Nietzsche.

Tampoco falta el elemento nietzscheano en el artículo de 1929 “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, en el que Ortega se propone dar una visión del autor de la *Crítica de la razón pura* complementaria de la de 1924, en la que, como ya se ha visto, interpretaba la razón kantiana como expresión de la voluntad de poder. En 1924, advierte Ortega, se trataba de la relación de Kant con la filosofía, en 1929 se trata de la filosofía de Kant (1929, IV, 276) lo que quiere decir, entre otras cosas, de un “Kant futuro” (1929, IV, 285). El Kant futuro muestra que el sujeto pone en el universo el ser (1929, IV, 283) sin que ello implique que el ser de las cosas se reduzca a pensamiento

como concluye el idealismo. No hay idealismo en la medida en que el sujeto ya no es el sujeto del puro pensamiento sino “la vida humana o el hombre como razón vital” (1929, IV, 285).

La conexión más directa con Nietzsche consiste en que Ortega considera como el antecedente más significativo de la idea de Kant de que el sujeto pone el ser de las cosas la teoría de los sofistas, en concreto la afirmación de Protágoras de que “El hombre es la medida de todas las cosas”. Ortega advierte que la interpretación relativista de los sofistas no es correcta y en este punto podría plantearse la confrontación con Nietzsche. Un representativo fragmento póstumo de los años 80 afirma que Kant sólo ve en la historia un movimiento moral. Si la historia oscilara entre el progreso y el retroceso sería para Kant una insensatez, pero eso cuando el bien y el mal se neutralizan la historia se convierte en una bufonada, “a esto lo denomina Kant el modo de pensar abderita” (FP 1886-1887, 7 [4]; SW, 12. 268). Hay aquí, por lo tanto, una reivindicación de los sofistas que es relativista y además opuesta a Kant. La tensión con el planteamiento de Ortega no debe ser interpretada, sin embargo, en términos de contraposición absoluta. Al intentar despojar a los sofistas de su carácter relativista, Ortega pretende hacer compatible su legado con una propuesta racionalista, del mismo modo que al relacionar a Kant con los sofistas se propone establecer un nexo entre la razón pura y la razón vital. En cualquier caso, en la propuesta de interpretar el sujeto kantiano en términos vitales –si no vitalistas- hay un ingrediente nietzscheano, el que indica el nexo entre la razón kantiana y la voluntad de poder, aunque en esta ocasión no se trate, como en 1924, de criticar la voluntad de dominio sobre la vida sino de plantear la posibilidad de que el sujeto de la vida sea el portador de una nueva forma de razón.

En “Revés de almanaque”, un conjunto de fragmentos de extensión variable, entre las dos líneas y las dos páginas, que Ortega publica en 1930 en varias entregas en *El Sol* y en 1934 en el último volumen de *El Espectador*, las semejanzas con Nietzsche afectan tanto a la forma como al contenido. Su temática fundamental, como en los años 20, es el diagnóstico de la época y de esa época, expresada aforísticamente en un estilo que recuerda a Nietzsche, forma parte el nihilismo. En términos nihilistas, o al menos potencialmente nihilistas, es caracterizado el presente en un aforismo que podría servir de introducción al conjunto de cuestiones planteadas en “Revés de almanaque”: “Precisamente porque nuestro tiempo es tan fuerte como posibilidad se ha salido de todas las normas y cauces conocidos del pasado y por lo mismo es tan problemático” (1930, II, 820). La ambigüedad del nihilismo implica fuerza, gran variedad de

posibilidades, destrucción de normas y una ruptura radical con el pasado, los síntomas que también se exponen en los póstumos de los años 80 de Nietzsche. La actitud de Ortega, una vez más, no será la de una instalación en el nihilismo sino la de una rectificación en el fondo racionalista, que demanda seguridad y certezas firmes para dotar de sentido a la vida.

De acuerdo con este planteamiento, el nihilista es caracterizado como destructor unilateral que no aporta alternativas. Al lado del nihilista, se lee en otro fragmento, incluso Luzbel resulta ingenuo. El nihilista no se estima a sí mismo y “busca una compensación aniquilando los valores del mundo” (1930, II, 807). A diferencia del vacío nihilista, Luzbel supone, al menos, el reconocimiento de la excelencia de Dios, el deseo positivo de ser como Dios y la convicción de que además de Dios hay otra cosa excelente, él mismo. En Luzbel hay, pues, un elemento de afirmación que no existe en el nihilista. Incluso la personificación del mal resultaría preferible a la disolución del mundo que el nihilista representa.

Sin entregarse a las tendencias disolutivas del nihilismo, es preciso reconocer y asumir las transformaciones de la época. Ortega recupera una vez más la idea de que la necesidad de filiar los rasgos de “nuestro tiempo” es un síntoma de ese tiempo, de su necesidad de orientación radical. El cambio fundamental del presente de Ortega consiste en que, por primera vez en la historia, “el hombre cambia y asiste su propia mutación” (1930, II, 815). El hombre tiene que aprender a vivir de forma dual y sentirse a la vez mudable y eterno. Aparece, pues, de nuevo, el imperativo de integración afirmado tantas veces en los años 20 y que, por una parte, exige respeto a la vitalidad, lo mudable, y, por otra, aspira a introducir una dimensión de sentido que evite la amenazante disolución nihilista del mundo. El planteamiento de Ortega vuelve a asemejarse al de Nietzsche cuando afirma que esa integración entre lo mudable y lo eterno sólo puede ser llevada a cabo por una “vitalidad poderosa”, capaz de reconocer que “La vida es siempre un ahora” y que nostalgia y utopía, las actitudes que buscan la eternidad y que, en el caso de la utopía, había sido además una señal distintiva de la modernidad, son en realidad “fugas del ahora” (1930, II, 815). La unilateralidad de lo eterno resulta tan perniciosa como la unilateralidad de lo pasajero. La afirmación de la vida como presente evita su subordinación tanto al pasado (nostalgia) como al futuro (utopía), que se caracterizan así como dimensiones extravitales.

El tema del valor del cuerpo, que Ortega considera un síntoma del tiempo que pretende analizar, es también un síntoma de sus discrepancias con Nietzsche. Ortega

señala que, tras la época de plenitud del Renacimiento, la modernidad, y especialmente la Contrarreforma, supone el comienzo del “imperio del espíritu” (1930, II, 816), que culmina con la afirmación de Descartes de que el hombre es fundamentalmente espíritu. Se trata de un “magnífico error” que es necesario corregir. Por eso, el tiempo de Ortega ha redescubierto el cuerpo y ha propiciado el culto y el cultivo del cuerpo. El problema es que tras el descubrimiento ha venido la exageración: el cuerpo se revuelve contra el espíritu y “aspira a nulificarlo” (1930, II, 817). Ortega se mantiene así en la tectónica insuficiente del ser humano que ya formulara en los años 20. No puede establecer de manera positiva cuál es el canon de presencia adecuada del cuerpo en la cultura y cómo la carne tiene que fundirse con el espíritu. La falta de una teoría emancipadora del cuerpo convive con la exigencia de que la emancipación se produzca o con un reconocimiento ambiguo de que se ha producido en el propio tiempo, en un grado que no se señala con precisión.

Por lo demás, la afirmación de que una vida sin mundo, sin “contorno definitivo” es una vida falsa (1930, II, 809) muestra que Ortega no acepta la ambigüedad del nihilismo que aparece en la obra de Nietzsche. Aspira a un mundo tan sólido como el que fenece. Por eso advierte que aceptar el propio tiempo no es aceptar el presente sin más, pues todo tiempo tiene “su decálogo auténtico y su falsificación”. La verdad y el sentido como instancias superadoras del nihilismo reaparecen una vez más.

A pesar de todo, hay una figura que une al Ortega de “Revés de almanaque” con Nietzsche, la del creador en tiempos de cambio, que no será reconocido por su presente como su más lúcido anatomista. El creador incomprendido (Ortega); el creador intempestivo (Nietzsche). El creador sólo es comprendido, escribe Ortega, una vez que muera porque mientras vive se le interpreta por referencias a trayectorias antiguas y conocidas. Se dice entonces de él, por ejemplo, que es filósofo pero no poeta o poeta pero no filósofo; demasiado aristocrático para ser demócrata o demasiado demócrata para ser aristocrático (1930, II, 821). Apenas un mes antes de escribir el artículo más célebre de la historia del periodismo español, Ortega se siente excluido: no hay espacio para él dentro de los márgenes convencionales de la cultura que separa a filósofos de literatos y de la política que separa a demócratas de sensibilidades aristocráticas. Una sociedad vulgar no puede comprender al creador de nuevos lenguajes, de nuevos estilos. Nietzsche volvía a latir en las consideraciones anteriores y también en el gesto del filósofo sonriente y escéptico ante la ineptitud de sus contemporáneos, que, con gesto

zaratustreano advierte que “no es que sienta horror a ser definido; hay una delicia en sentirse cazado –tal vez sea la más íntima caricia. Pero le da pena ver cómo caen en vano sobre él redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la fauna de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados. ¡No hagáis esto amigos! O sed creadores o sed comprensivos; es decir, inventores de redes nuevas” (1930, II, 821). La descripción de la labor crítica mediante la metáfora de la caza que requiere destreza, agilidad y astucia; el uso del imperativo con intención de exhortación a los espíritus afines, que son llamados amigos o la invitación a la invención de nuevos instrumentos para el conocimiento y la acción son aspectos que remiten con nitidez a Nietzsche. Lo hacen en un momento peculiar de la trayectoria intelectual de Ortega, cuando, en un texto que formará parte del último número de *El Espectador*, el espectador se despide ante el profesor de Filosofía.

1.4. El lugar de Goethe en la segunda navegación de Ortega es tan sintomático como el de Nietzsche. La tensión Goethe-Nietzsche, que en los años 20 había resultado productiva, se hace con el paso del tiempo cada vez más problemática. En el pensamiento de Ortega la evolución de la interpretación de Goethe tiene una estructura similar a la evolución de la interpretación de Europa: primero fue Goethe la solución, luego un problema y finalmente un destino. Los importantes ensayos y conferencias elaborados por Ortega con motivo de los dos centenarios de Goethe, el de la muerte en 1932 y el del nacimiento en 1949, permiten delinear esta evolución.

En el ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro” Ortega comienza por cuestionar el concepto de clasicismo. Goethe es el clásico por excelencia, un clásico que ha vivido a su vez de los clásicos y que presenta por ello “la facción filisteá” –el término recuerda una vez más a Nietzsche- de todo administrador. Ortega señala que las biografías de Goethe se han hecho desde una “óptica monumental” y es frente a ese “Goethe monumental” frente al que Ortega pide un “Goethe desde dentro” (1932, V, 124). Ahora bien, en su segunda navegación ha constatado Ortega que la vida “es en sí misma naufragio” (1932, V, 122), de ahí que los clásicos hayan de ser citados ante “un tribunal de naufragos” (1932, V, 122) y que, por lo tanto, al pedir un Goethe desde dentro se pida un “Goethe para naufragos”.

Todo análisis realizado desde dentro de un ser humano confronta a ese ser humano con su destino y al analizar a Goethe desde dentro se constata que es un hombre lleno de grandes dotes pero constantemente infiel a su destino. Lo es porque huye de su

vida de escritor para caer en la triste vida de Weimar, como consejero áulico. Habría que imaginar la vida de “Goethe sin Weimar”, “un Goethe errabundo a la intemperie” (1932, V, 135). La conciencia de seguridad mata la vida y por ello habría sido mejor “un Goethe inseguro” (1932, V, 135). El Goethe desde dentro muestra, pues, a un Goethe infiel a su vocación y su destino. En relación con esta primera conclusión de 1932 cabe plantearse, por una parte, qué puede ofrecer a un tribunal de náufragos un clásico cuya identidad más íntima consiste en una falsificación y, por otra parte, si en una época de naufragio no ha habido otros pensadores que no hayan entendido la vida como seguridad, que hayan sido “errabundos a la intemperie”.

Desde un punto de vista biográfico Nietzsche, que naturalmente no es citado en ningún momento en el ensayo, representa bien esta figura del pensador errabundo. Renunció a cualquier Weimar, salvo curiosamente a la ciudad que le vio morir carente de conciencia, y asumió una vida de viajero, de nómada. En su momento Hollingdale (1965: 24) hizo notar lo endeble de la explicación aceptada por todos los estudiosos de Nietzsche de que sus constantes viajes se debían a su mala salud: en realidad, un enfermo se curaría mucho mejor con una vida sedentaria. El viaje de Nietzsche no era una cuestión de salud meramente clínica. Se trataba de otra salud, la que proporciona una identidad que acepta precisamente la vida como inseguridad y naufragio. En cualquier caso, la confrontación de Nietzsche con el Goethe “filisteo”, traidor a su destino por seguridad y ya no tan solar ni equilibrado como en los años 20, no fue planteada por Ortega. Apareció, sin embargo, la imagen de un Goethe problemático, cuyas promesas de armonía, equilibrio y seguridad, tan apreciadas en la década anterior, ya no eran un conjuro eficiente ante una vida que se entendía cada vez más como crisis.

Los ensayos y conferencias de 1949 muestran que, a medida que avanza el tiempo, Goethe resulta más problemático, pero su salvación se hace también más imperiosa. En la conferencia “Alrededor de Goethe”, pronunciada en la librería Buchholz, Ortega afirma taxativamente que Goethe se ha vuelto problemático porque Europa se ha vuelto problemática (1949, X, 59). Y en el breve artículo publicado en la revista *Ínsula* con el mismo título de la conferencia, advierte que Goethe “no significa una anécdota en el destino europeo, sino que es un hecho visceral” (1949, VI, 575). Goethe es, pues, para los europeos una parte de su destino, algo que no está en contradicción con el hecho de que sea un problema, pues, para Ortega, todo destino, en la medida que es una tarea que hay que cumplir, tiene una dimensión de problema.

La comprensión de Goethe como destino es desarrollada especialmente en la conferencia “Sobre un Goethe bicentenario”, que Ortega pronuncia primero en Aspen y luego en Hamburgo. Frente al Goethe antiguo y el Goethe eterno, Ortega se propone recuperar un Goethe bicentenario, que se prolonga desde su época hasta la de Ortega. Ante un público alemán, previsiblemente no recuperado aún de la cercana guerra, Ortega señalaba, ante todo, las virtudes de Goethe. El escritor alemán luchó contra su tiempo, se rebeló contra la divinización de la cultura y anticipó otra idea de cultura “menos satisfecha de sí misma, más ajustada a la móvil y peligrosa condición del hombre” (1949, VI, 555). Goethe se opuso además a la fe ingenua en el progreso propia de su época y en el *Fausto* mostró al hombre que se siente perdido pero que desafía a Mefistófeles, el espíritu de la negatividad. En ese aspecto, su modelo resulta del todo recuperable en el presente, pues algunos escritores europeos pretenden retrotraer al hombre a la nada. Ortega piensa, claro está, en el existencialismo, “un brote de inspiración nihilista” (1949, VI, 560). Goethe y su *Fausto* son una referencia adecuada para elaborar una alternativa al nihilismo, pues la manera correcta de combatirlo no es apartar utópicamente la mirada de la limitación y la negatividad sino partir de ellas. El paralelismo entre la imagen de Goethe de 1949 y la figura de Nietzsche se acentúa, por lo demás, en un pasaje de la conferencia de la librería Buchholz en el que Ortega afirma que Goethe se propuso “contemplar con ojo fríos de ave de presa la compleja y endemoniada textura, mezcla de bien y de mal, de heroísmo y vileza que hay en toda vida humana” (1949, X, 67). El ojo frío, el ave de presa, la mirada que al vez la mezcla de bien y mal se sitúa, en cierto sentido, “más allá del bien y del mal” y la alusión al heroísmo que se mezcla con la vileza son elementos nietzscheanos que se asignan a este nuevo Goethe, revestido de una especial lucidez.

El Goethe desde dentro de 1932 parece haber dado paso al Goethe bicentenario de 1949. Ese nuevo Goethe es el Goethe que llega hasta el presente, un Goethe intempestivo, crítico de la cultura, no acomodaticio con ella. En cierto sentido, el Goethe de 1932 es el Goethe perdido y el de 1949 es el Goethe recuperado. Está muy cerca de ser el Goethe sin Weimar, que Ortega pedía en 1932 y sobre el que impartía una conferencia en la Universidad de Hamburgo en 1949. Sin Weimar, Goethe no traiciona su destino sino que lo cumple, doscientos años después de haber nacido.

Ahora bien, el Goethe recuperado no deja de plantear problemas. En la segunda conferencia que pronuncia en Aspen señala Ortega “una contradictoria dualidad” en Goethe. La mitad de su ser estuvo enterrada en la concepción naturalista del universo

propia de los griegos, que le llevó a pensar la naturaleza humana en términos botanizantes (cf. 1949, VI, 585). Tenía también una concepción dramática de la vida humana que no está presente tanto en sus obras como en su propia vida (1949, VI, 587). Naturalmente, Ortega se identifica más con la concepción dramática que con la botánica de la vida, pero ya es un problema considerable que esa concepción no se encuentre en los textos de Goethe. La propuesta que Ortega repite una y otra vez de salvar a Goethe de los filólogos no se reduce sólo a liberarlo de interpretaciones eruditas. Implica en buena medida liberar a Goethe de sus textos, de su propia obra, un complicado proyecto de salvación. La dimensión contradictoria de Goethe aparece también cuando Ortega discrepa de los atributos con los que se ha definido el modo de ser hombre de Goethe, que lo caracterizan como un ejemplo de serenidad (1949, VI, 563). Esa mala interpretación de Goethe se basa en el error de confundir al hombre con la obra. En la obra de Goethe hay serenidad, en su vida, no, advierte Ortega.

A la contradicción entre vida y obra habría que añadir, además, algunas significativas insuficiencias del pensamiento. En “Pasado y porvenir para el hombre actual”, la conferencia que Ortega pronuncia en Ginebra en 1951, considera que Goethe era “ciego para el futuro” (1951, VI, 789) y “ciego para la historia” (1951, VI, 790). La primera de esas cegueras tendría su origen en la excesiva fidelidad a los clásicos, que le hizo considerarse sobre todo un heredero. La ceguera para la historia se debía a que, como Descartes y los demás racionalistas, se resistía a ver la vida como un proceso. Por lo demás, Goethe tampoco podría servir como modelo al presente, dice Ortega en la conferencia de la librería Buchholz, porque la época ya no reconoce modelos. A renglón seguido, Ortega introduce una consideración significativa: incluso un hombre tan “iconoclasta” como Nietzsche se orientaba por algunas figuras de Grecia aunque negara ejemplaridad a otras (1949, X, 64). En 1949, la época de Ortega tenía aún menos referencias por las que orientarse que el iconoclasta Nietzsche.

El Goethe sin Weimar, bicentenario, que se proyecta sobre la Europa de 1949 como parte de su destino parece ser, pues, un Goethe intempestivo, crítico de la cultura y de su época; el Goethe de la vida, no el de la obra. Ahora bien, incluso después de aceptar que un escritor sea salvado por su vida y no por su obra, cabe preguntarse a qué vida de Goethe se refiere Ortega. La vida real de Goethe fue una vida en la comodidad de Weimar. La vida sin Weimar de Goethe sería curiosamente la vida no vivida. En la filosofía madura de Ortega esto podría significar la vida como proyecto pero como proyecto no cumplido (ése es el problema que tiene quien no es fiel a su destino).

Goethe sin Weimar sería un Goethe viajero, inseguro, que acepta la vida como naufragio. Goethe sin Weimar es Goethe con Nietzsche. Es preciso entender correctamente la fórmula: Goethe con Nietzsche no es Goethe convertido en Nietzsche sino un talante como el de Goethe capaz de asumir los descubrimientos hechos por Nietzsche. Goethe sin Weimar no es Ortega en 1949, pero sí la tarea de Ortega y del pensamiento europeo en 1949. Por eso no tanto Goethe como el “problema Goethe” es bicentenario en 1949, por eso forma parte del destino de Europa. La imposibilidad de mantener la tensión Nietzsche-Goethe, tan fructífera en los años 20, supone la imposibilidad de alcanzar dentro del pensamiento orteguiano el nivel histórico y filosófico de un Goethe sin Weimar. Un final anticipado de la segunda navegación orteguiana viene dado por la constatación de que Nietzsche sigue siendo el problema y Goethe no es ya la solución.

2. De los inconvenientes de la historia para la vida (y de las ventajas de la vida para la historia)

“Yo no digo que *El Otoño de la Edad Media* o el *Erasmus*, de Huizinga, sean ya razón histórica. Más bien creo que no lo son. En otro libro de este autor también traducido, *Sobre el estado de la ciencia histórica*, puede verse como conserva un grave resto de ateísmo histórico que rezuma en sus investigaciones originales.”

(1935, V, 377 s).

El texto que se acaba de citar pertenece al prólogo que Ortega antepuso a dos ensayos de historiografía publicados en la *Revista de Occidente* y tiene una importancia secundaria en la obra del filósofo español. La referencia a él introduce, sin embargo, un problema fundamental en la confrontación entre Ortega y Nietzsche: la relación entre ateísmo e historia. Al criticar el “ateísmo” historiográfico, Ortega no postula, como es obvio, un principio teológico de la historia. Ateísmo significa, para él, falta de una dimensión radical de sentido, un supuesto que no puede aceptar desde su proyecto de elaborar una teoría de la razón histórica. Nietzsche, por su parte, concede una gran importancia, como Ortega, al carácter histórico y cambiante del ser humano, pero la historia sólo puede comprenderse en su pensamiento desde su afirmación fundamental de que “Dios ha muerto”. Nietzsche pretende, por lo tanto, elaborar una concepción atea de la historia o, para ser más precisos, una concepción atea del tiempo, que libere al

tiempo de cualquier sometimiento a una instancia superior. A partir de una crítica común de la actitud ahistórica propia de la tradición filosófica occidental, Nietzsche y Ortega formulan, pues, dos teorías de la historia bastante diferentes.

2.1. Dentro del pensamiento de Nietzsche pueden distinguirse cuatro momentos en relación con el tema del tiempo y de la historia. El primero de ellos es el expresado en la segunda *Consideración Intempestiva* y contiene una crítica de la historia realizada en buena medida desde una perspectiva aún schopenhaueriana. El segundo momento viene dado por la crítica historicista de la metafísica formulada en *Humano, demasiado humano*. Un nuevo enfoque aparece en la teoría del eterno retorno a partir de *Así habló Zaratustra*. Por último, es preciso tener en cuenta también las consideraciones en torno al método genealógico y su aplicación en *La genealogía de la moral*. La presencia de Schopenhauer en las *Consideraciones Intempestivas* diferencia con nitidez el primer momento de los otros dos. En cualquier caso, hay dos elementos comunes a todos los momentos citados: la crítica de la filosofía de la historia de Hegel y la afirmación del presente como dimensión fundamental del tiempo. Ese presente no es, sin embargo, el presente en el que se reconoce la época, sino el presente del individuo que afirma su vida y su poder y al inventarse a sí mismo no vive del pasado ni del futuro.

Al comienzo de la segunda *Consideración Intempestiva*, titulada “De la utilidad y el inconveniente (“Nachteil”) de la historia para la vida”, afirma Nietzsche que su consideración es intempestiva porque entiende como una “enfermedad” un aspecto del que su tiempo está orgulloso: la cultura histórica (UPH, “Prólogo”; SW, 1: 246). La Historia, como forma de conocimiento prestigiosa del siglo XIX, puede ser perjudicial para la vida en varios sentidos. Al potenciar la idea de que la humanidad tiene un pasado muy largo favorece el epigonismo y dificulta la innovación (UPH, 5; SW, 1: 279). En la historia pretendidamente científica del siglo XIX y en las grandes filosofías de la historia de la época hay además un trasfondo teológico: la necesidad de erigir un juez de los tiempos (UPH, 8; SW, 1: 304). La Historia entendida al estilo de Hegel es desenvolvimiento de Dios en la tierra, pero de un Dios que ha fabricado la propia Historia. Ese Dios acaba por ser la justificación que la época que elabora el relato histórico. La admiración por la historia encubre así la “admiración descarada por el éxito” y se convierte en “el compendio de la inmoralidad efectiva” (UPH, 8; SW, 1: 309 s.).

La única manera de superar la enfermedad histórica del siglo XIX es poner la historia al servicio de la vida que en 1874 es caracterizada por Nietzsche como un “poder ahistórico” (UPH, 1; SW, 1: 257). La vida puede valerse de la Historia porque el hombre como ser vivo es un ser que es activo y aspira y con ello puede dar lugar a una Historia monumental; es también un ser que preserva y venera y con ello hace posible una Historia anticuaria, y, es, por último, un ser que sufre y necesita una liberación, que busca a través de una Historia crítica. Esas tres formas historiográficas presentan ventajas e inconvenientes para la vida. En cualquier caso, lo relevante en relación con el tema que ahora se estudia es que Nietzsche considera que los principales antídotos contra la enfermedad histórica no son esas prácticas historiográficas sino las dimensiones de lo ahistórico y lo suprahistórico. Lo ahistórico consiste sobre todo en el poder de olvidar y encerrarse en un horizonte limitado (UPH, 10; SW, 1: 330), un rasgo a tener en cuenta en la medida en que al comienzo de su escrito Nietzsche había afirmado que la infelicidad del hombre frente a la felicidad del animal residía en el hecho de tener memoria (UPH, 1; SW, 1: 248). Lo suprahistórico consiste en “las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el arte y la religión” (UPH, 10; SW, 1: 330). El arte y la religión deben salvar, pues, al ser humano de la enfermedad histórica.

La crítica de la historia planteada en la segunda *Intempestiva* presenta inequívocos caracteres schopenhauerianos. Un aspecto fundamental tanto en relación con la evolución posterior de Nietzsche como con la comparación con la teoría de Ortega, es que la vida es considerada como una realidad ahistórica. La historia es vista desde la perspectiva atemporal de la voluntad como cosa en sí. Desde ese punto de vista, la historia no puede ser considerada, como pensaba Hegel, la expresión de la esencia del mundo y el ámbito de la realización de la libertad sino como la dimensión de lo falso (de la ficción del mundo como representación sujeta al tiempo) y de la inmoralidad. Por eso, en coherencia también con Schopenhauer, la salvación de la enfermedad de la historia sólo puede proceder de instancias atemporales como las que introducen el arte y la religión, que liberan, cada uno a su manera, de los problemas producidos por la afirmación de la voluntad.

El abandono de posiciones schopenhauerianas en la evolución posterior del pensamiento de Nietzsche no implica, en cualquier caso, que varíe la actitud crítica ante la filosofía de la historia de Hegel. La crítica no consistirá en la remisión a instancias

supratemporales sino en el intento de elaborar unos conceptos de tiempo e historia distintos a los de Hegel.

En *Humano, demasiado humano* (1878), la historia, que en la segunda *Intempestiva* aparecía como un poder desvitalizador, empieza a configurarse como una expresión fundamental de la vida, que se entiende como realidad cambiante. La historia y el sentido histórico son a partir de esta obra elementos críticos en relación con una tradición cuya validez se cuestiona. La crítica historicista de la metafísica afecta tanto a las concepciones atemporales de la realidad como las del platonismo y Schopenhauer como a filosofías de la historia que consideran que la historia tiene su fundamento en el espíritu como la de Hegel. En el primer párrafo de *Humano, demasiado humano*, titulado “Química de los conceptos y sentimientos”, Nietzsche caracteriza lo que él denomina “filosofía metafísica”, como una teoría que afirma que las cosas valiosas tienen un origen propio, la cosa en sí. A la filosofía metafísica contrapone la “filosofía histórica”, que se apoya en la ciencia natural y que considera que las cosas valiosas son sublimaciones en las que el elemento originario ha quedado volatilizado. Es necesaria una “química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos” que mostrará como los valores más apreciados proceden de los materiales más viles (HH, I, 1; SW, 2: 24). El análisis histórico mostrará, por lo tanto, el origen oculto, no espiritual, racional, ni elevado de las máximas manifestaciones culturales. La historia es, en cierto sentido, química, pero no como procedimiento que descubre elementos puros y trascendentales en la base de los valores sino como el registro que muestra los “materiales viles” negados por los valores sublimes, que, al tener historia contienen impurezas.

Se explica así que la “falta de sentido histórico” sea el “pecado capital de los filósofos”. Esa falta de sentido histórico es la que ha hecho pensar a los filósofos que el hombre actual es una “aeterna veritas”. El problema es que se ha identificado al hombre actual con el hombre en cuanto tal y se ha llegado a derivar el mundo por completo de su capacidad cognoscitiva (HH, I, 2; SW, 1: 24). El idealista no comprende que el hombre es el resultado de la historia y pretende deducir la historia del espíritu.

En cualquier caso, el sentido histórico es una metodología válida como instrumento de desenmascaramiento y destrucción de la metafísica. Un pasaje de *La gaya ciencia* muestra de manera significativa una acepción de la expresión “sentido histórico” ante la que Nietzsche toma una actitud crítica. Frente a Schopenhauer, escribe Nietzsche, Hegel es el “retardador” del triunfo del ateísmo en Europa, pues su filosofía

intenta establecer “la divinidad de la existencia a través del sentido histórico” (GC, 357; SW, 3: 599). El sentido histórico idealista que justifica la cultura de la época nada tiene que ver con el sentido histórico propio de Nietzsche que disuelve la pretensión de valor absoluto de esa misma cultura.

La distancia ante Hegel no significa, por otra parte, recuperación de Schopenhauer. Un fragmento póstumo de los años 80 ilustra el distanciamiento ante ambos pensadores: “El significado de la filosofía alemana (Hegel): idear un panteísmo en el que el mal, el error y el sufrimiento no se sintieran como argumentos contra la divinidad. Esta *grandiosa iniciativa* fue utilizada de modo impropio por las fuerzas existentes (el Estado, etc.) como si con ello se sancionara la racionalidad de lo que en ese momento dominaba”. Inmediatamente después indica Nietzsche que frente a la “grandiosa iniciativa” de Hegel, Schopenhauer se propuso moralizar de nuevo el mundo a través de su ética de la compasión basada en la voluntad (FP 1885-1886, 2 [106]; SW, 12: 113). El texto contiene ciertamente un reconocimiento de Hegel, en la medida en que es un filósofo que se ha propuesto reconocer la dimensión de lo negativo y el mal en la realidad. Ahora bien, lo decisivo en la posición de Nietzsche es que la correcta comprensión de la historia implica tanto una crítica de cualquier interpretación moral de ella (como hacen los seguidores de Hegel) como de la pretensión de una crítica moral de la historia desde una perspectiva moral pero no histórica, como hace Schopenhauer. Por lo demás, la reconciliación del mal con el espíritu, llevada a cabo por el propio espíritu, era el último objetivo de Hegel y no implicaba tanto un reconocimiento del mal como su redención.

La historia ha servido, pues, a Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano* para someter a crítica tanto a la moral como a la metafísica. La filosofía histórica, en el sentido en el que Nietzsche entiende el término, no en el de los idealistas, muestra que no existen realidades ni valores inmutables. La vida afirma el devenir, pero también lo que Nietzsche llama con frecuencia “inocencia del devenir”. La filosofía histórica afirma el tiempo frente a cualquier instancia atemporal, absoluta. Ahora bien, un tiempo lineal, un tiempo con un principio y un final, incluso aunque tenga la posibilidad de crear y destruir cualquier otra realidad, es un tiempo sometido a la eternidad, a una dimensión que no es temporal. La necesidad de afirmar el tiempo incondicionado frente al tiempo lineal está en la base de la teoría del eterno retorno. Dicha teoría es una propuesta de afirmación radical del tiempo que implica una

afirmación de la voluntad de poder, una afirmación del instante y una afirmación de la vida en su pluralidad.

El concepto de eterno retorno ha de entenderse en conexión con el concepto de voluntad de poder. En el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado “De la redención”, Nietzsche afirma que la voluntad es el gran liberador pero que todavía es un gran prisionero porque “no puede querer hacia atrás”. Por eso, la relación sólo puede consistir en “transformar todo “Fue” en un “Así quiero””. Al no poder querer hacia atrás la voluntad, todo querer y toda vida son un castigo. “Todo perece, por ello, todo es digno de perecer”. La única salvación de una voluntad frustrada en su querer sería en principio que “la voluntad se redima a sí misma y el querer se convierta en un no querer”. La voluntad tendría que ser salvada en unos términos similares a los propuestos por Schopenhauer, es decir, mediante su autonegación. Ahora bien, es posible, según Nietzsche, una redención afirmativa de la voluntad. La voluntad creadora se redime del “Todo fue” cuando añade “¡Pero yo lo quise así!”. La voluntad ha aprendido de esta manera a “querer hacia atrás” y ha obtenido “la reconciliación con el tiempo” (Za, II, “De la redención”; SW, 4: 179 ss.). Sólo en virtud de la teoría del eterno retorno puede la voluntad dejar de ser voluntad de existir y afirmarse como voluntad de poder.

En el capítulo “De la visión y el enigma”, Zaratustra se encuentra con su enemigo “el espíritu de la pesadez”, un espíritu “mitad enano, mitad topo, parálítico; paralizante” (Za, III, “De la visión y el enigma”, 1; SW, 4: 198), un espíritu o demonio que lo es, cabe pensar, porque representa los peores miedos de Zaratustra. Infundido de valor, Zaratustra se enfrente al enano y expone el fundamento de su teoría: hay un portón llamado instante, de él salen dos caminos, dos calles largas, pero esos caminos no se contradicen eternamente. Todas las cosas que han corrido hacia adelante tienen que volver a correr una vez más: “¿no tenemos que retornar eternamente?” (Za, III, “De la visión y el enigma”, 2; SW, 4: 200). Tras esta importante conclusión, Zaratustra se encuentra entre peñascos con un hombre, un pastor al que muerde una “serpiente negra”. El pastor hace caso a Zaratustra, muerde la cabeza de la serpiente y la escupe. Una vez que ha mordido y escupido el pastor no es pastor ni hombre sino “¡un transfigurado, iluminado, que *reía!*” (Ibíd.; SW, 4: 202). El eterno retorno afirma así el tiempo como instante, como presente eterno pero no paralizado. El eterno retorno es también, en este texto, la perspectiva del superhombre, que tras asumir la negatividad de lo real, lo acepta y ríe.

Una última consideración relevante sobre el tema del eterno retorno aparece en el capítulo “El convaleciente”. Sus animales, el águila y la serpiente, repiten a Zaratustra “su pensamiento más abismal”: “el centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad” (Za, III, “El convaleciente”, 2; SW, 4: 273). Lo que entristece a Zaratustra entonces es que retorne eternamente el hombre pequeño (Ibid.; SW, 4: 274). Los animales recuerdan finalmente a Zaratustra que él mismo vendrá otra vez con este sol, en esta tierra, no a una vida mejor o semejante sino a esta vida (Ibid.; SW, 4: 276). El texto pone de manifiesto, por una parte, que el eterno retorno supone la aceptación de la vida en todas sus dimensiones, incluidas aquellas negativas, como las representadas por el hombre pequeño; por otra, que, en contra de lo sugerido por interpretaciones como la de Deleuze (1962), el retorno es de lo mismo, no sólo de lo mejor ni de las expresiones superiores de la vida. Como indicaba Klossowski (1969: 100) el eterno retorno “reintegra a la experiencia del Fatum (...) el juego del Azar y sus mil consecuencias”.

La teoría del eterno retorno ha de ser entendida ante todo en su momento polémico, no tanto en su formulación positiva. Lo que pretende Nietzsche con ella es elaborar una teoría radicalmente atea del tiempo porque sólo así podrá afirmarse la temporalidad, la mutabilidad como única dimensión de un mundo que no tenga ya ningún carácter platónico. En su aspecto negativo, la teoría del eterno retorno significa que la historia, como paso del tiempo, articula y conforma toda experiencia humana, pero que el tiempo mismo no está sujeto a ningún poder superior, a ninguna eternidad o cualquier otra instancia atemporal. La misma voluntad de poder tiene que ser pensada como un poder temporal, como un “poder-tiempo” más que cómo un “poder que crea el tiempo”. Una cuestión distinta es si la teoría del eterno retorno, tal y como la formula Nietzsche, es satisfactoria y cumple el objetivo de ser la alternativa a cualquier teoría teológica de la historia. Por estos motivos que se acaban de indicar, no es tan importante exponer los fundamentos especulativos de la teoría que Nietzsche plantea en los escritos póstumos de los años 80 y sí tener en cuenta los textos del *Zaratustra* donde aparecen sobre todo las motivaciones que dan sentido a la teoría.

Un último aspecto a tener en cuenta sobre la teoría del tiempo y la historia en Nietzsche es su concepto de genealogía. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche polemiza no ya con los defensores de una teoría atemporal o ahistórica de la moral sino con filósofos como su antiguo amigo Paul Rée o los utilitaristas ingleses que han elaborado teorías acerca de la historia de los sentimientos morales. Esas teorías remiten

la moralidad al tiempo y la historia, como Nietzsche exigía en desde *Humano, demasiado humano*, pero entienden por lo general la historia en términos de continuidad y de desarrollo de procesos que tienen una estructura semejante. En *La genealogía*, Nietzsche interpreta la historia efectiva (que pocas veces coincide con la reflejada en las historiografías) como un ámbito en el que se borran las identidades, en el que los conceptos pierden sus sentidos originales y adquieren otros nuevos. Un ejemplo representativo es el del sentido de la pena (moral y jurídica) que es indefinible porque, según la frase que se haría célebre, “sólo es definible aquello que no tiene historia” (GM, II, 13; SW, 5: 317). La historia, entendida como hace Nietzsche en este texto en el sentido de experiencia que tiene que ser captada a través de una genealogía, destruye toda definición. La genealogía conduciría así, como vio Foucault (1971: 63) en su momento, a tres usos de la historia que tienen poco que ver con la historiografía establecida en el pasado y en el presente: el uso paródico y destructor de la realidad, el uso disociativo y destructor de la identidad y el uso sacrificial y destructor de la verdad. Desde el punto de vista de Nietzsche, pues, asumir la historia como dimensión de la vida, no como su enfermedad, implica aceptar que la historia precisamente por estar incardinada en la vida, difícilmente puede aceptar los caracteres de verdad y sentido que Ortega pretendía asignarla a través de la teoría de la razón histórica.

2.2. El proyecto de escribir un libro titulado *Aurora de la razón histórica*, que, según el propio Ortega confiesa, le había mantenido con ilusión e incluso con vida en las horas más difíciles del exilio (1940, VI, 657) no fue llevado nunca a cabo, tal vez, como se sugiere en el apartado final de este capítulo, porque era un proyecto inviable. A falta de una exposición definitiva de la teoría de la razón histórica, el texto más significativo y mejor acabado sobre el tema es *Historia como sistema*, la contribución de Ortega al homenaje a Ernst Cassirer publicada primero en su versión inglesa en 1935. Las lecciones *En torno a Galileo* de 1933 ya contenían una importante aplicación de la razón histórica pero no tanto su fundamentación filosófica. En cuanto a los cursos sobre *La razón histórica* impartidos en Buenos Aires (1940) y Lisboa (1944) no pueden considerarse una exposición completa del tema.

En *Historia como sistema*, Ortega parte de la necesidad histórica de su época de elaborar una teoría de la razón histórica. Desde el comienzo de la modernidad, el ser humano ha vivido de la fe en la razón y en la ciencia. La razón físico-matemática propia de la modernidad no ha fracasado en el conocimiento de la naturaleza, pero la

naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana y la razón físico-matemática ha fracasado en su intento de explicar la totalidad de la existencia. La naturaleza es una gran cosa, que consta de muchas cosas, realidades que tienen una estructura fija y dada (1935, VI, 56). Ahora bien, el hombre no es una cosa. Por eso, lo humano escapa a la razón físico-matemática y por ese motivo la fe en la razón ha entrado en decadencia.

Las ciencias del espíritu no han constituido una alternativa a la insuficiencia de las ciencias naturales. Por una parte, no han suscitado una creencia en el hombre europeo comparable a la que han proporcionado las ciencias naturales. Por otra, el espíritu es en principio un concepto confuso que empieza por definirse negativamente como lo que no es naturaleza. Al caracterizar el espíritu como lo que no es naturaleza, el idealismo alemán permitió al pensamiento de la época “las más escandalosas e irresponsables utopías” (1935, VI, 58). El carácter utópico del idealismo y la modernidad no es, sin embargo, el único problema que afecta al concepto de espíritu. El concepto de espíritu, que pretende oponerse a la naturaleza, no es sino “naturalismo larvado” (1935, VI, 63). El espíritu, en la concepción idealista y moderna, es identidad, res, cosa. Incluso cuando Leibniz o Hegel pretenden representarse el espíritu como actividad lo entienden de manera estática. Así, pues, la razón moderna no puede afrontar los problemas humanos ni en su forma “crasa” de naturalismo ni en su forma “beatífica” de espiritualismo (1935, VI, 64).

El error de la razón moderna fue comprender al hombre como naturaleza, cuando, de acuerdo con la famosa frase de Ortega, “*el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia*” (1935, VI, 73). El problema de la cultura contemporánea es que hasta ahora la historia fue lo contrario de la razón. En el mejor de los casos, como en Hegel, se quiso llevar a la historia una razón extraña a ella. Para Ortega razón histórica no significa “una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, lo que al hombre le pasado constituyendo la genuina razón” (1935, VI, 80). La razón histórica es, pues, la vida misma que introduce la razón como algo propio. La razón histórica, advierte Ortega, es “rigoroso concepto” pero no acepta nada como hecho “sino que fluidifica todo hecho en el fieri del que procede” (1935, VI, 80). Un nuevo tipo de concepto tiene que ser utilizado para comprender una realidad que no tiene el carácter estático de cosa, propio de los objetos naturales. Todo concepto es significación general (“*allgemeine Bedeutung*”, matiza en alemán el fenomenólogo Ortega). Ahora bien, los conceptos que se proponen pensar la realidad que es la vida humana tienen que ser conceptos “ocasionales”. La generalidad que esos conceptos

contienen invita, sin embargo, a no pensar nunca lo mismo cuando se aplican (1935, VI, 67 s.).

En cualquier caso, si es posible una razón histórica que tenga su fundamento en la vida es porque la vida misma tiene carácter de sistema. Al comienzo del texto Ortega insiste en el planteamiento que venía formulando desde las lecciones sobre *¿Qué es filosofía?*. La vida humana, la realidad radical, es dada pero no es dada hecha. La vida es quehacer. A partir de este concepto de quehacer se introduce en *Historia como sistema* el concepto de creencia. Antes de hacer algo, el hombre tiene que decidir lo que va a hacer y sólo puede decidir si tiene un repertorio de creencias por las que orientarse. Ahora bien, las creencias sólo son un “repertorio” desde un punto de vista lógico, pero, desde un punto de vista vital, las creencias forman un sistema. Si las creencias carecieran de esa estructura sistemática, “sería imposible el conocimiento de la vida humana” (1935, VI, 48). Es, pues, el carácter de sistema que tienen las creencias, como dimensiones constitutivas de la vida humana, la condición de posibilidad de una razón vital e histórica.

Existe razón histórica porque, en cada momento, la vida humana está constituida por un sistema de creencias, pero también porque, a lo largo del tiempo, el tránsito de un sistema de creencias a otro se produce de acuerdo con principios inteligibles. El no ser fija, el ser movediza, es la condición que tiene la vida humana para ser una realidad progresiva. El error del viejo progresismo consistía en pensar que el progreso era hacia lo mejor, algo que, según Ortega, sólo puede ser afirmado a posteriori. El carácter simplemente progresivo de la vida sí que puede ser afirmado, sin embargo, a priori (1935, VI, 73). El progreso exige que la forma nueva supere a la anterior y para ello la conserve y aproveche. Progresar es así “acumular ser” (1935, VI, 74). El progreso, no en la acepción moral del término pero sí entendido como acumulación coherente de sentido, pertenece, pues, a la estructura misma de la vida histórica.

El sistema de creencias que configura la vida humana y que se acumula en forma de progreso a lo largo del tiempo no puede ser captado por la razón físico-matemática. Para entender la conducta de los hombres hay que narrar. En relación con los seres humanos, “el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración”. Por eso, a la razón físico-matemática hay que contraponer una razón narrativa: “Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa (...) La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (1935, VI, 71).

En una teoría progresiva de la razón histórica como la de Ortega no podía tener sentido la hipótesis del eterno retorno. Un texto en principio secundario como el comienzo previsto y no utilizado de su conferencia en Lisboa sobre “La idea del Teatro” es revelador, sin embargo, en relación con el tema. Ortega indica en el escrito que el tiempo es algo que consiste en pasar, un poder “generoso y criminal” que crea y destruye cosas. El presente instantáneo crea cosas que no son hoy y luego las convierte en pretérito, en pasado. Ortega advierte que el tiempo no sería tiempo sin las cosas. Si no hubiera cosas, el tiempo sería “entero y todo”, sería como un instante en el que existirían todo el presente y todo el futuro. En ese caso, “no habría, en rigor, diferencia entre pretérito y futuro sino que todo el infinito Tiempo sería un presente” (1946, IX, 876). El tiempo coincidiría así con la eternidad, pero la eternidad es precisamente la negación del tiempo. La teoría del tiempo de Ortega, antagónica de la de Nietzsche, afirma también el instante y el presente aunque en un sentido opuesto al del autor de *Así habló Zaratustra*. Para Ortega, el carácter irrepetible, definitivamente fugaz, del instante es precisamente lo que afirma su preeminencia en relación con cualquier otra forma temporal. El instante presente crea y destruye cualquier otra realidad, por eso es generoso y criminal a la vez y, como dice Ortega en el texto, “poder”, pero poder efímero, destructor y a la vez irremisiblemente destruido.

El avance epistemológico que representa *Historia como sistema* en relación con la elaboración de una teoría de la razón vital en los años 20 es notable. Como se observó en su momento, en “Ni racionalismo ni vitalismo” (1924) el concepto de razón formulado por Ortega mantenía la misma estructura formal de razón analítica que el propio de Platón y Leibniz. Se intentaba entonces dar una dirección vital al concepto de razón señalando, por una parte, que la razón se constituía entre dimensiones de irracionalidad, y, por otra, que tenía que ocuparse de la vida como problema. En 1935, sin embargo, la razón histórica tiene una estructura propia, narrativa, que la diferencia de la estructura analítica de la razón de los años 20. Se indica también que es la vida misma la que genera razón y cómo genera razón. La vida tiene una estructura racional y por eso la razón histórica no es la expresión en la historia de una razón extrahistórica.

Ahora bien, por más que Ortega apunte que la razón histórica es una razón a posteriori (1935, VI, 72n.) en su planteamiento no dejan de encontrarse residuos hegelianos. La vida misma tiene carácter de sistema, en concreto de sistema de creencias, y la historia consiste en progreso, aunque se indique que el progreso no es moral. La historia aparece así como una concatenación necesaria de acontecimientos

con sentido y la razón como principio que dota de necesidad y sentido a los acontecimientos o si, se prefiere, que descubre la necesidad y el sentido que tienen por sí mismos. El progreso tiene además el carácter de “Aufhebung” hegeliana según el cual superar consiste en “conservar y añadir”, una idea que Ortega mantiene a lo largo de buena parte de su trayectoria filosófica. No obstante, no queda rigurosamente explicitada la lógica narrativa de la razón. Tampoco se explica cómo la razón histórica, que es riguroso concepto, no es el concepto tradicional que fija el significado de las cosas de manera estática sino el concepto que capta las cosas en su fluidez. Dificultades como las expuestas afectan tanto a la relación del concepto de razón histórica con la tradición idealista y hegeliana como a la formulación de una idea de razón que puede presentar de manera sustantiva el carácter de razón. Al mantenerse y agudizarse en los últimos años de la trayectoria filosófica de Ortega evidenciarán también que la problemática introducida por Nietzsche no resulta tan fácil de resolver.

2.3. Las lecciones del curso *En torno a Galileo*, que Ortega imparte en 1933, contienen una hermenéutica del cristianismo con evidentes elementos nietzscheanos. Ortega, sin embargo, ontologiza la experiencia histórica del nihilismo en términos asimilables a sus propias teorías de la vida como realidad radical y de la razón histórica. La idea de crisis, fundamental en las lecciones, es puesta en conexión con la teoría del ser humano como ser en el mundo. Cuando el hombre no encuentra un mundo en el que instalarse de manera satisfactoria reduce su vida a una “partícula del mundo”, se enfrenta a la desesperación con simplificación. La cultura integra la vida, por eso, en las épocas de crisis, el hombre “se va del centro de la vida a alguno de sus extremos” (1933, VI, 459) y sustituye el impulso de integración de la cultura por un impulso de exclusión. Ortega considera que para conocer mejor la crisis de su tiempo es preciso conocer cómo surge la edad moderna a partir del cristianismo y para ello hay que saber lo que es el cristianismo (1935, VI, 444). Además, en una época de crisis, el análisis del cristianismo permite entender como toda una época de la historia nace de una crisis y muere como consecuencia de otra crisis. En relación con Nietzsche, lo que interesa es el nacimiento del cristianismo, pues Ortega lo caracteriza en términos nihilistas similares a los utilizados por el autor de *El Anticristo*.

Un primer paralelismo entre el planteamiento de Ortega y el de Nietzsche es la caracterización que hace el primero de ellos del advenimiento del cristianismo como transvaloración. Según Ortega, “cuando se desespera de una forma de vida, la primera

solución que se ocurre, la más obvia, la más simple, es volver del revés todas las valoraciones” (1933, VI, 451). Esta “fácil dialéctica” (1933, VI, 452) prepara la llegada del cristianismo en el mundo antiguo. En el contexto de la crisis, “el hombre descubre su esencial nulidad” (1933, VI, 453) y ése es el punto de partida de la salvación cristiana. En los artículos que Ortega escribe en Buenos Aires en 1940 con motivo del centenario de Vives se insiste en la idea de que el cristianismo reduce al hombre a la nada. La Edad Media supone “la nulificación del hombre” (1940, V, 612) y en virtud de ella “Lo humano es reconocido como un valor negativo: no es nada o es viviente nada” (1940, V, 613). La negación del hombre es acompañada por la negación del mundo tal y como lo entendían los antiguos: “lo que parecía real –la naturaleza y nosotros como parte de ella- resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso es la verdadera realidad” (1933, VI, 453). La base del cristianismo es esa inversión de la perspectiva y en virtud de ella, “el mundo es propiamente ultramundo y sobrenaturaleza” (1933, VI, 453). San Pablo era un subversivo, pero lo que predicaba acabó por convertirse en sostén de la sociedad. Por expresarlo en lenguaje nietzscheano, que Ortega no utiliza, los instintos negadores de la vida se han convertido en creadores.

La lección X, titulada “Estadios del pensamiento cristiano”, recuerda desde un punto de vista formal el capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”. Ortega divide su análisis de la evolución del pensamiento cristiano en “escenas”, que se corresponden con distintas etapas del proceso histórico. Como en Nietzsche la secuencia describe la sustitución de un mundo por otro: en el caso de Nietzsche, la sustitución del mundo verdadero de Platón por un mundo en el que ya no existe diferencia entre la apariencia y la realidad, los objetos y sus sombras; en el de Ortega, primero, la sustitución del mundo antiguo por el cristiano, luego, la sustitución del mundo cristiano por el moderno. En ambos casos, se trata de procesos en los que el hilo conductor es una pérdida progresiva de consistencia de la realidad. Una diferencia significativa en los medios expresivos es que en la obra de Nietzsche el relato culmina en el mediodía, el momento de “la sombra más corta”, en el que se ha suprimido la diferencia entre el mundo inteligible y el mundo aparente, mientras que en Ortega, el “mediodía” del pensamiento cristiano, representado por la síntesis de y el equilibrio entre razón y fe en el pensamiento de Tomás de Aquino, es un momento fugaz (1933, VI, 477). El relato de Ortega culmina con el atardecer, con el final del mundo medieval que supone la ruptura entre razón y fe del nominalismo. La

diferencia más relevante, sin embargo, es que en Nietzsche la historia del platonismo es la “historia de un error”, mientras que en Ortega el cristianismo es un episodio de la historia que contiene su momento de verdad y sentido.

Según Ortega, el hombre “se hace cristiano” (1933, VI, 470), una expresión que vuelve a recordar a la de Nietzsche cuando la Idea platónica “se hace cristiana” (CI, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”; SW, 6: 80), en una situación desesperada. Reacciona con la interpretación cristiana del mundo a la desesperación que supone vivir al final de la Antigüedad sin creencias firmes. Esa interpretación cristiana del mundo puede ser caracterizada como una interpretación nihilista en la medida en que es una interpretación ultramundana, ultramoral y, al menos en parte, platónica. En una situación de crisis del mundo antiguo, el hombre no se percibe a sí mismo como suficiente sino como indigente. Reconoce la nulidad de su existencia y descubre la necesidad de admitir una existencia superior. Por ello, “El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y cara a la ultravida” (1933, VI, 471). El mundo cristiano, ultramundano, no se compone de cosas del cosmos, como el mundo griego, sino sólo de Dios y el hombre, entre los que existe una relación “puramente moral” o mejor “ultramoral” (1933, VI, 471). Ortega considera a San Agustín como el representante más característico de esta fase de nacimiento del cristianismo e insiste en que construye la primera filosofía cristiana a partir de Platón. La filosofía de Platón mantiene con el cristianismo un parecido en principio “extrínseco” pues también “habla de dos mundos” y en ella “se rumorea vida ultraterrena” (1933, VI, 472). La diferencia fundamental es que al Dios cristiano no puede llegar por la razón, sólo es accesible por la revelación (1933, VI, 473). En el tránsito del platonismo al cristianismo hay una pérdida de la dimensión cósmica de los griegos, que era el elemento que permitía elaborar la visión racional del mundo perdida por los desesperados cristianos. En cualquier caso, platonismo y cristianismo aparecen unidos en una misma secuencia nihilista que niega la consistencia del mundo inmediato y afirma mediante el dualismo la existencia de un mundo superior.

La interpretación del cristianismo como negación del mundo y de la vida permite establecer una conexión entre la teoría de Ortega y la de Nietzsche. Ahora bien, en una concepción como la de Ortega, que entiende la historia como progreso y acumulación, toda experiencia ha de ser incorporada y no meramente negada. El cristianismo no puede ser reducido, sin más, a un error que es preciso abandonar a través de una transvaloración. Es una visión del mundo que contiene su elemento de

verdad. San Pablo, considerado como subversivo para los valores del mundo antiguo como se ha visto más arriba, tenía razón al proponer la conversión que, en el contexto de desorientación del mundo antiguo, recuperaba el “ensimismamiento”, un “volver a sí”, que es una dimensión fundamental del ser humano (1933, VI, 463). Ortega tampoco deja de señalar lo que considera insuficiencias del Renacimiento vitalista, la época tan apreciada por Nietzsche. Dominado por la crisis irreversible de la Edad Media y sin que se haya establecido aún la modernidad como sistema positivo de creencias, el Renacimiento es una época de “alteración”, en la que el ser humano sale fuera de sí y pierde la dimensión de la interioridad y la intimidad. En épocas de alteración el hombre se animaliza, se “barbariza”. El hombre del Renacimiento que tanto entusiasmaba a Burkhardt y Nietzsche es “un hombre rebarbarizado” (1933, VI, 428).

Un pasaje del curso sobre Toynbee impartido en 1948-49 pone de manifiesto con nitidez una aportación fundamental del cristianismo a la concepción más estrictamente contemporánea del ser humano. Ortega señala que tanto Aristóteles como Descartes entienden que la verdadera realidad es la sustancia, que la realidad se caracteriza por la autosuficiencia. La época de Ortega ha descubierto, sin embargo, que toda realidad no es suficiente sino menesterosa, que en realidad es un “ser indigente”. Por eso, el cristianismo establece una definición de la realidad más ajustada que las de las filosofías griega y moderna cuando afirma que este mundo es “un valle de lágrimas” (1948, IX, 1392 s.). En las lecciones de Buenos Aires sobre *La razón histórica* se propone una visión conciliadora, según la cual en el hombre se integran en síntesis dos grandes verdades históricas: la cristiana para la que vivir es estar en un valle de lágrimas y la pagana que convierte el valle de lágrimas en “*stadium*” para el ejercicio deportivo (1940, IX, 541). De la crítica de la negación del mundo a la afirmación de la indigencia del ser, la hermenéutica del cristianismo es un claro ejemplo de los puntos de convergencia y divergencia entre Ortega y Nietzsche en la segunda navegación. Ortega reconoce, muchas veces de manera implícita y sin citar, la importancia y radicalidad de la crítica de Nietzsche a la cultura cristiana pero no está dispuesto a asumir las conclusiones de Nietzsche en términos de ruptura total. Al aspirar a recuperar y reconciliar con la razón histórica el momento de verdad del cristianismo su posición continúa siendo, a pesar de sus declaraciones de distancia, más cercana a la de Hegel.

3. *En los confines de la modernidad: la antropología del animal fantástico.*

“El hombre es el animal fantástico, nació de la fantasía —es hijo de la loca de la casa. Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desaforada, antianimal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma.”

(1948, IX, 1367).

Ortega no desarrolló de manera minuciosa el concepto de “animal fantástico”, que comenzó a utilizar tardíamente en sus lecciones de finales de los años 40 sobre Toynbee (1948-49) y *El hombre y la gente* (1949-50). No obstante, la fórmula expresaba bien la concepción del ser humano de Ortega en la segunda navegación y es ilustrada por otras expresiones coherentes con ella utilizadas con anterioridad. Lo relevante es que Ortega intenta formular un nuevo concepto de subjetividad que supere las deficiencias del modelo del sujeto moderno, caracterizado por él, sobre todo, en términos de razón y espíritu. A diferencia de Nietzsche, Ortega no plantea “la disolución del sujeto” ni la “muerte del hombre”. Se limita a elaborar un concepto de sujeto vital o viviente que evite las limitaciones del sujeto puramente intelectual de la modernidad y el idealismo. En la medida en que el concepto de sujeto se mantiene y que además en el planteamiento de Ortega perviven elementos cartesianos, como se va a comprobar en breve, puede afirmarse que su teoría permanece dentro de los confines de la modernidad, no más allá de ella.

3.1. En el curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* Ortega formula lo que considera una nueva teoría de la realidad radical superadora tanto del realismo de los antiguos como del idealismo de los modernos. La filosofía antigua entendió la realidad radical como cosa, como mundo, y desde su perspectiva el sujeto sólo era una cosa más entre las cosas del mundo. La filosofía moderna entendió la realidad como sujeto, como “yo”, e interpretó las cosas a partir del yo que piensa, cuando no las redujo a meros estados mentales de ese yo. La nueva filosofía tiene que partir de un nuevo principio, la vida humana, que consiste en la relación del yo con el mundo. Evita así el subjetivismo de la Edad Moderna y no reduce el mundo al yo. No obstante, sigue afirmando un punto de partida absoluto del pensamiento y en ese sentido sigue siendo una filosofía fundamentalista, fiel a Descartes, tal vez a través de Husserl (cf. Villacañas, 2007: 172,

180). Algunos desarrollos de la filosofía orteguiana de la época perfilan esta orientación, bastante alejada de Nietzsche.

En la lección IX de *¿Qué es filosofía?*, tras establecer que la vida humana, no el sujeto como pensamiento, es la realidad de la que tiene que partir la filosofía, afirma Ortega, como primer rasgo distintivo de la vida, que vivir es una realidad que consiste en existir para sí misma. La vida es “evidencial”, consiste en darse cuenta de sí misma. Por eso la vida del loco, que no es consciente de sí misma, no es en rigor vida humana (1929, VIII, 354). Este planteamiento inicial tiene ya dos importantes consecuencias. La primera de ellas es que se hace consistir la vida humana en una identidad estricta y reconocible. Su evidencialidad remite, incluso, en el término, a la fundación cartesiana de una subjetividad firme, consciente de sí. La segunda consecuencia, correlativa a la anterior, tiene que ver con la caracterización que se hace de la figura del loco. El loco, que en algunos planteamientos de la filosofía contemporánea, entre ellos el de Nietzsche, aparecía como una figura que descolocaba la subjetividad y cuestionaba la identidad, es expulsado por Ortega, de manera rigurosa, del territorio de la subjetividad. No puede haber una subjetividad múltiple, no puede cuestionarse la identidad del sujeto como principio de la filosofía.

En *Historia como sistema*, Ortega encuentra una expresión acertada para la labor de fundamentación filosófica que se acaba de señalar cuando caracteriza su propia filosofía como un “cartesianismo de la vida, no de la cogitatio” (1935, VI, 79). La diferencia se establece, pues, entre la vida y el pensamiento, pero la actitud cartesiana se mantiene. Ortega profundiza en la idea cuando en las lecciones de Buenos Aires sobre *La razón histórica* advierte que el “cartesianismo de la vida” nace de las cenizas del “cartesianismo intelectualista e idealista” (1940, IX, 520). El nacimiento se debe a que el *Discurso del Método* es en realidad una biografía (1940, IX, 519) y por lo tanto muestra que la razón moderna físico-matemática surge de una experiencia vital, que antes del descubrimiento del “cogito” hubo una vida que condujo a él. Por ello puede concluir Ortega: “Descartes ha muerto y con él la Edad Moderna. ¡Viva Descartes y el porvenir!” (1940, IX, 520). Algo de la herencia de Descartes tiene que mantener la nueva filosofía y lo asumido no se reduce al hecho de que la filosofía contemporánea, al integrar realismo e idealismo, mundo y sujeto, conserve el momento de verdad de la modernidad y Descartes. Se trata de que sujeto y razón, las dos grandes contribuciones de Descartes a la filosofía, son principios irrenunciables de cualquier filosofía aunque tengan que ser modificados en los términos oportunos.

3.2. Cartesianoismo de la vida significa que el sujeto tiene que ser vital y que la razón tiene que ser histórica. La razón histórica como razón narrativa supone el concepto de hombre no como puro pensamiento sino como novelista de sí mismo. En el “Prólogo para alemanes” (1934) Ortega fundamenta la idea del hombre como novelista de sí mismo en la estrecha conexión que existe entre vida e invención. Una vez más, el ser humano es aquel ser al que se ha dado la vida pero no se le ha dado hecha. Tiene que decidir en cada momento lo que va a ser. Hay que elegir y por eso hay que inventar. De ahí que el hombre sea “novelista de sí mismo” (1934, IX, 137). Ahora bien, en el mismo texto advierte Ortega que entre las muchas cosas que el hombre puede ser siempre hay una que se presenta como la que *tiene que* ser. Esa posibilidad que tiene que ser cada sujeto y que puede ser asumida o no por él es su destino. Cumplirlo implica tener una vida auténtica, no cumplirlo, y elegir cualquier otra posibilidad entre las que la vida ofrece, implica falsificar la propia vida. Desde esta perspectiva adquiere sentido la afirmación de *Historia como sistema*: “El hombre es novelista de sí mismo original o plagio” (1935, VI, 66). El matiz que distingue la originalidad del plagio es fundamental en la elaboración de un cartesianoismo de la vida en Ortega. Existe una vida auténtica y en relación con ella se construye la subjetividad correcta. Invención no puede suponer en Ortega identidades múltiples que acaben por deformar la subjetividad.

La libertad humana implica la posibilidad de falsificación y cuando falsifica su vida, dice Ortega en las lecciones *En torno a Galileo*, “El hombre se hace histrión de sí mismo” (1933, VI, 438). El novelista de sí mismo no puede ser, por tanto, histrión de sí mismo. Su invención tiene que tener un límite. La crítica del histrión, como antes la crítica del loco, ponen de manifiesto la permanencia de Ortega en un modelo de identidad antropológica firme y con ello la divergencia de su planteamiento en relación con el de Nietzsche.

Como novelista de sí mismo, como inventor de su vida, el hombre es también un animal fantástico. En el texto que abre este apartado, perteneciente al curso sobre Toynbee, Ortega hace la importante observación de que la fantasía pone la razón en los seres humanos. La razón, cabe pensar que tanto la físico-matemática como la histórica, es generada por la fantasía. El hombre produce su capacidad de instalarse en el mundo, sus mecanismos de conocimiento e incluso su propia identidad desde la fantasía. Por eso es animal fantástico. El concepto de fantasía permite introducir a Ortega una concepción del ser humano que no sea espiritualista ni materialista. En las lecciones

sobre *El hombre y la gente*, Ortega señala que su forma de entender al ser humano es distinta tanto de la teológica, que considera que el ser humano es una creación divina de naturaleza distinta a la del resto de los animales, como de la zoológica, que reduce al hombre a la animalidad. Lo propio del ser humano consistiría en ser un “animal anormal”, en el que se daría una sobreabundancia de imágenes y estados interiores que no se da en otros animales y que permitirían caracterizarlo como “animal fantástico” (1949, X, 309). La expresión sugiere una concepción del ser humano como ser creador, como ser que crea desde su imaginación que vuela a hacer pensar en Nietzsche, como ha indicado en varias ocasiones Conill (2001 y 2013), aunque el paralelismo tiene que ser acotado dentro de unos límites.

Nietzsche también caracteriza al ser humano como animal fantástico en el primer párrafo de *La gaya ciencia*. Allí afirma que la continua aparición de los “maestros de la finalidad de la existencia” ha hecho de ellos una necesidad para el ser humano y ha convertido al propio ser humano en un “animal fantástico” (GC, 1; SW, 3: 372), que tiene que saber por qué existe y que necesita tener una confianza periódica en la vida. En relación con el planteamiento de Ortega hay que hacer notar, en primer lugar, que la condición de animal fantástico no es originaria en el hombre sino que ha sido inducida en él por los “maestros de la finalidad de la existencia”, es decir por seres humanos que consideran que hay que encontrar una finalidad extravital a la vida humana porque la vida no tiene finalidad en sí misma. Una segunda peculiaridad, relacionada con la anterior, es que, en el texto de *La gaya ciencia*, la expresión “animal fantástico” tiene una connotación peyorativa. El animal fantástico llena su mente de fantasías trasmundanas que en vez de insertarlo en la vida le alejan de ella. Otros textos de Nietzsche inciden en esta concepción del hombre animal desgraciado justamente por su capacidad de producir representaciones interiores. En otro pasaje de *La gaya ciencia*, por ejemplo, afirma Nietzsche que los animales ven al hombre como un semejante que ha perdido “el sano entendimiento animal”, como un “animal que desvaría, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado” (GC, 224; SW, 3: 510). El texto no sugiere, como es obvio, la vuelta a una animalidad irreflexiva, exenta de pensamiento. Tampoco afirma Nietzsche a lo largo de su obra que el ser humano tenga que permanecer en su situación de enfermedad e infelicidad. La comparación con los animales tiene que ver con la necesidad de una cultura que surja como expresión de la vida, no como su negación. Esa cultura, desde luego, sería una cultura vital y creativa. Ahora bien, la figura del animal fantástico no representa en

Nietzsche esa manera artística y creativa de entender la relación entre vida y cultura. El animal fantástico es más bien el ensoñador de trasmundos y en ese sentido un negador de la vida.

Podría parecer que en Ortega, como en Nietzsche, el animal fantástico es un animal enfermo³. En esa dirección apuntaría la observación de *El hombre y la gente* de que el ser humano es un “animal anormal”. La consideración del tema del hombre como animal enfermo en Ortega lleva, sin embargo, a conclusiones distintas a las de Nietzsche. En “El mito del hombre allende la técnica”, la contribución al Coloquio de Darmstadt, donde se encontraría con Heidegger, Ortega observa que la técnica es un rasgo constitutivo del ser humano, “el hombre es técnico” (1952, VI, 812). El hombre es un ser que no se acomoda a la naturaleza como el resto de los animales y por ello puede afirmarse que, desde el punto de vista de la naturaleza, el hombre ha enfermado. Para explicar la relación entre la condición técnica del ser humano y su condición de animal enfermo, Ortega propone, al estilo platónico, un mito.

El mito muestra a un animal que vive en territorios pantanosos en los árboles. Tal vez ese animal tuvo una enfermedad, una especie de malaria, que no llegó a matarlo. En vez de morir, la especie quedó intoxicada y la intoxicación produjo una hipertrofia cerebral. Esa hipertrofia generó la fantasía de los seres humanos y su mundo interior. El ser humano se convirtió así en un animal “lleno de fantasía” (1952, VI, 815). El hombre se encontró de esta forma con dos repertorios de distintos de proyectos, los instintivos y los fantásticos, entre los que tenía que elegir. En la medida en que desea lo que no tiene, el hombre es un “animal desgraciado” (1952, VI, 816). Ahora bien, el mito lo que muestra es “la victoria de la técnica”, que ha podido crear un mundo nuevo distinto del originario y natural (1952, VI, 817). De modo que la enfermedad natural es superada por el animal fantástico a través de su salud cultural. El animal fantástico es un animal naturalmente enfermo, pero un ser culturalmente sano. La fantasía no produce trasmundos negadores de la vida sino una instalación satisfactoria en el mundo. Por eso Ortega no propone, como Nietzsche, una vida afirmativa de los instintos sino la sustitución del repertorio de los instintos por el repertorio de la técnica.

La conexión entre animal fantástico y técnica cuestiona la interpretación utilitaria de la técnica y vincula la técnica a la creatividad, pero también, aunque de

³ José Lasaga (2013a) menciona a Nietzsche como un precedente de la idea orteguiana del hombre como animal enfermo e incluso inicia su trabajo con una cita de la segunda Intempestiva en la que Nietzsche caracteriza al ser humano como animal enfermo por tener memoria.

manera subrepticia y poco desarrollada, al poder y al deseo. En “Ensimismamiento y alteración”, Ortega relaciona los dos conceptos que dan título al escrito con las actitudes vitales del hombre y el animal. Los animales están constantemente alterados, viven hacia fuera. El ser humano, señala el teórico del hombre como ser en el mundo, tiene que estar atento a lo que ocurre fuera pero, a diferencia de los animales, puede “ocuparse de sí mismo” (1939, V, 535). Si el hombre puede liberarse de la preocupación por las cosas, de la alteración, es gracias a la técnica. Ahora bien, entre técnica y ensimismamiento hay una relación recíproca: gracia a la técnica el hombre puede ensimismarse, pero, a la vez, el hombre es técnico porque puede ensimismarse. Sólo desde su ensimismamiento genera el hombre la técnica y esto en dos sentidos: el ensimismamiento produce en el hombre deseos que la técnica deberá satisfacer y en el ensimismamiento crea el hombre las técnicas. El hombre emerge de su mundo interior hacia fuera, pero vuelve como protagonista, “no para dejarse dominar por las cosas sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad” (1939, V, 537). El texto sugiere ya una primera relación entre técnica y voluntad de poder que en algunos aspectos había aparecido ya en un escrito anterior, la “Meditación de la técnica”, publicado en sucesivos artículos en el diario *La nación*, de Buenos Aires, en 1935.

En “Meditación de la técnica”, relaciona Ortega la técnica con la vida humana como quehacer. Como la vida no está hecha de antemano, el hombre tiene que “autofabricarse” (1935, V, 573) y por eso el hombre empieza cuando empieza la técnica (1935, V, 574). La técnica resuelve las necesidades que tiene el hombre, pero lo relevante, en relación con las concepciones utilitaristas, es que esas necesidades no son impuestas por el entorno sino inventadas por el hombre desde su ensimismamiento. Hay, por lo tanto, “una primera invención pretécnica” que es “el deseo original” (1935, V, 575). Es, por lo tanto, el deseo lo que funda la técnica y por ello lo que rige, en última instancia, el ensimismamiento del ser humano, pues el hombre, advierte Ortega, “no es una cosa sino una pretensión” (1935, V, 570). Por eso, la técnica no tiene su fundamento y sentido en la adaptación del sujeto al medio sino en la adaptación del medio al sujeto (1935, V, 559), más en concreto en “la adaptación del medio a la voluntad del sujeto” (1935, VI, 562). La técnica no se limita así a facilitar la satisfacción de las necesidades biológicas del ser humano sino las relativas a su bienestar y el bienestar no se identifica con las necesidades de la naturaleza sino con el ámbito fundamental para los seres humanos, de lo superfluo. El hombre es animal de lo superfluo y “La técnica es la producción de lo superfluo” (1935, V, 562).

La técnica está relacionada, pues, con el bienestar y por ello varía en función de la idea de bienestar que el hombre tenga en cada momento histórico y en cada sociedad o cultura. La técnica es esfuerzo para ahorrar esfuerzo. Ahora bien, el esfuerzo ahorrado con la técnica se dirige a la vida inventada por el hombre en su ensimismamiento, lo que ilustra una vez más la relación recíproca entre técnica y ensimismamiento. La conclusión final de Ortega es formulada en términos que ya se conocen y con un estilo literario nietzscheano, también utilizado en otras ocasiones, de interrogación en clave de hermenéutica de la sospecha y el desenmascaramiento: “¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de la imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo (...)?” (1935, V, 567). A través de la técnica, el animal fantástico es novelista de sí mismo y se integran así las figuras que conforman la identidad del sujeto orteguiano en la segunda navegación.

En la medida en que Ortega caracteriza ser humano que inventa su vida como “pretensión”, “deseo” y dominación de la naturaleza o el medio por su voluntad, su planteamiento presenta paralelismos con el de Nietzsche. Es difícil, sin embargo, dirimir la cuestión de si el cartesianismo de la vida conduce a una reforma de la racionalidad o a la deriva voluntarista de la interpretación en clave nietzscheana del primado de la razón práctica que Ortega había expuesto en los años 20. La dificultad radica en que en el último Ortega no hay una confrontación explícita con lo que significa el concepto de voluntad de poder. La ausencia de Nietzsche determina, por ejemplo, que su polémica con Heidegger sobre la técnica no alcance, por expresarlo en términos orteguianos, un nivel suficiente de radicalidad. Pues no se trata de ser optimistas o pesimistas en relación con la técnica, ni siquiera de dirimir si el hombre puede o no vivir sin técnica. Se trata de pensar con toda su radicalidad la conexión entre técnica moderna, racionalidad y voluntad de poder y, con independencia de las conclusiones a las que se llegue, de reconocer, como hizo el último Heidegger pero no el último Ortega, que Nietzsche indicaba el nivel de los tiempos.

3.3. La antropología del animal fantástico da lugar a un humanismo del animal fantástico que Ortega delimita tanto en relación con el humanismo del Renacimiento y la modernidad como con lo que él denomina nihilismo, un término que refiere tanto a Nietzsche como al existencialismo de la época. Ortega expone, de manera muy esquemática, ese nuevo concepto de hombre en textos como el prospecto que escribe

para el Instituto de Humanidades que funda con Julián Marías en 1948 o la conferencia pronunciada en Ginebra en 1951 “Pasado y porvenir para el hombre actual”.

La conferencia de Ginebra se abre con una afirmación sorprendente: lo primero que habría que decir del hombre es que no existe, es una abstracción (1951, VI, 778). La noción moderna de hombre lo reduce a naturaleza. Esa actitud está ya presente, observa Ortega en el prospecto del Instituto, en el humanismo del Renacimiento, que busca en los clásicos antiguos, a través de la filología y la gramática, una idea de ejemplaridad humana, la “Humanitas”, con pretensiones atemporales. El humanismo del Renacimiento es “dictadura de los gramáticos” (1948, VI, 534). Aunque el siglo XVIII no fue una edad antihistórica mantuvo la convicción de que el hombre era en última instancia naturaleza. No descubrió la verdad fundamental de que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y que, por lo tanto, es “una realidad ondulante y diversa” (1951, VI, 778) indica Ortega citando a Montaigne. Ahora bien, aunque la realidad humana sea cambiante se puede hablar de ella con la suficiente generalización (1951, VI, 781). El hombre es siempre cambiante y distinto pero en cuanto vida humana vive siempre desde determinadas creencias. La noción de hombre puede ser esclarecida desde una “Teoría general de la vida humana”, que, como cualquier otra teoría, no se refiere a una realidad sino a “las dimensiones y contenidos que integran toda vida humana real” (1951, VI, 782). La teoría general de la vida humana, la metafísica de la realidad radical, es, pues, el punto de partida sólido de una antropología que reconoce los elementos de identidad y diferencia, permanencia y cambio de los seres humanos. Éstos, diseminados en culturas y tiempos, pueden ser estudiados de acuerdo con los elementos estructurales que en lo fundamental son las categorías de la vida humana a las que Ortega se refería desde 1929 y cuyo repertorio se incrementa en los años posteriores: instalación en el mundo, creencias, técnicas, etc. Los conceptos de mundo, creencia o técnica pueden variar de una cultura a otra, pero no hay hombre ni seres humanos particulares sin algún tipo de mundo, creencia o técnica.

Puede haber, pues, una teoría general de la vida humana y precisamente por ello puede haber, según Ortega, razón. Al reformular la pregunta “¿Qué es el hombre?” se ha constatado que no es nada de lo que hasta el presente se había pensado, en especial, que no es la que la época moderna había pensado en términos de naturaleza. Ahora bien, en vez de admitir que no se sabe lo que es el hombre y que hay que empezar a averiguarlo, “el tipo de hombre hoy predominante”, escribe Ortega en el prospecto de 1948, ha partido de la premisa de que el hombre no es nada de lo que se creía hasta

ahora para llegar a la conclusión de que “*el hombre no es nada*” y defender así “un nihilismo tan radical como arbitrario” (1948, VI, 544). El nuevo Instituto, anuncia Ortega, se enfrentará a la pregunta por el hombre con calma jovial, una actitud distinta de la angustia a la que los pensadores contemporáneos conceden una “calidad privilegiada” (1948, VI, 544). Ese nihilismo propio del “tipo de hombre hoy predominante” es el nihilismo existencialista, que Ortega focaliza sobre todo en Heidegger, pero en el que se pueden percibir también alusiones implícitas a la incipiente vigencia del existencialismo francés de Sartre. Ambas filosofías, distintas entre sí, son discursos de la nada y de la angustia. Por eso le parecen a Ortega unilateralmente nihilistas. En *La idea de principio en Leibniz* se afirma que la vida es angustia pero también deporte (1947, IX, 1140). Heidegger pretende que la vida es nada, pero junto a la Nada y la angustia hay en el hombre la infinita alegría que le lleva a teorizar. La vida es multilateral como indicó Dilthey (1947, IX, 1141), pero cuando se trata de asumir esa multilateralidad de la vida, con sus dimensiones angustiosas y afirmativas, la referencia, ya mencionada en *El tema de nuestro tiempo*, vuelve a ser otra: “¡Tenía razón Nietzsche! “¿Eso es la Vida? ¡Bueno, venga otra vez!”. La vida es sentirse morir y gritar a la vez: *da capo!*” (1947, IX, 1142). El nihilismo existencialista, centrado en las experiencias negativas de la angustia y de la nada, ha perdido aquello que al menos se mantenía en el nihilismo vitalista de Nietzsche, el temple de la alegría trágica, de la afirmación liberadora de la vida incluso en lo que tiene de dolorosa y negativa.

El nuevo humanismo del animal fantástico evita tanto el utopismo propio de la modernidad, que redujo al hombre a naturaleza y no supo captar su condición histórica, como el nihilismo existencialista que reduce al hombre a nada. En la medida en que el humanismo de Ortega continúa afirmando la posibilidad de una teoría general de la vida humana, un concepto general de hombre (bien que fundado en elementos estructurales y formales, no de contenido) y una teoría de la razón, puede considerarse que es un humanismo que se sitúa en los confines de la modernidad pero dentro de la modernidad. Se sitúa en los confines de la modernidad porque desmiente una razón moderna entendida como razón físico-matemática y un sujeto moderno entendido como naturaleza. Se sitúa, a pesar de todo, dentro de la modernidad porque intenta evitar la destrucción del sujeto y la razón que en buena medida presiente en Nietzsche y que diagnostica de manera explícita en el existencialismo.

3.4. En 1929 afirmaba Ortega, como se ha visto, que la vida humana era evidencial y que por lo tanto la vida del loco no era propiamente humana. La observación puede ser un punto de partida adecuado para ilustrar las discrepancias con el planteamiento de Nietzsche. La figura del loco es fundamental en la obra de Nietzsche y no sólo por las connotaciones biográficas sino por la presencia en los textos. No será necesario insistir mucho en el pasaje “El hombre loco” de *La gaya ciencia* (GC, 125; SW, 3: 480 ss.), tal vez el texto más célebre de Nietzsche, que introduce la decisiva afirmación “Dios ha muerto”. En el pasaje, el loco es el portador de un conocimiento negado a la época y que, sin embargo, señala su identidad radical. Locura es entonces el discurso que el presente no puede admitir porque desenmascara sus contradicciones. Más directamente relacionado con la problemática que se acaba de analizar en Ortega está el pasaje de *Aurora* en el que se afirma que si los hermosos y poderosos quieren descubrir la verdad ante los aduladores tendrían que recurrir al bufón que comparte con el loco el privilegio de no acomodarse (A, 451; SW, 3: 273). Si el histrión, en el planteamiento de Ortega, representa la vida no auténtica, en el de Nietzsche el bufón y el loco asumen la posición de figuras de la multiplicidad de la vida, de la imposibilidad o tal vez la impostura de una única identidad.

Las figuras del loco y el bufón permiten introducir el tema del radical cuestionamiento de la subjetividad en Nietzsche. No se trata en su obra de recuperar el “yo pienso” de Descartes integrándolo en el mundo, como proponía Ortega. Tanto el “yo pienso” de Descartes como el “yo quiero” de Schopenhauer son afirmaciones de “cándidos observadores de sí mismos” que siguen pensando que existen certezas inmediatas (MBM, 16; SW, 5: 29). Nietzsche cuestiona, como Ortega, la permanencia del concepto tradicional de sustancia en Descartes cuando afirma que al analizar el proceso expresado en la proposición “yo pienso” se descubren una serie de “aseveraciones temerarias” como que yo soy quien piensa, que tiene que existir algo que piense, que el pensar es un efecto causado por un ser, que exista un yo o que yo sepa lo que es pensar (Ibíd.; SW, 5: 30). Agrega, sin embargo, observaciones que se sitúan también fuera del concepto de subjetividad de Ortega. En planteamiento tanto clásico como moderno del problema de la relación entre sujeto y pensamiento, indica Nietzsche, no se tiene en cuenta que un pensamiento viene cuando él quiere, no cuando yo quiero. Es, por lo tanto, una falsedad decir que el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. Habría que decir, más bien, “ello piensa” (MBM, 17; SW, 5: 31). La conclusión evoca a Freud, como se ha indicado en múltiples ocasiones, pero lo

relevante en relación con el tema que ahora se estudia es que supone la destrucción del mismo concepto de yo, no meramente la crítica del yo por estar formulado en términos sustancialistas. El sujeto es así un equívoco producido por la credulidad en la gramática, pues “Lo que llamamos conciencia no es sino el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido” (A, 119; SW, 3: 113).

En relación con la crítica nietzscheana de la subjetividad podría argumentarse que Ortega no se refiere a la locura como figura filosófica sino a una locura fáctica, empírica. En cualquier caso, la figura del loco como figura de una vida posible, susceptible de ser analizada conceptualmente, señala con rigor los límites del concepto de subjetividad entendido como consistencia del “yo que piensa” en incluso del “yo que vive y piensa el mundo” o del “yo que imagina e inventa mundos”. Disolver el concepto de sujeto supone en Nietzsche afirmar las dimensiones de pluralidad y metamorfosis como elementos radicales en la experiencia de lo humano. Como en tantas ocasiones ocurre en Nietzsche, la formulación positiva no resulta tan lúcida y certera como el contenido crítico del discurso. El loco, el bufón o el “ello que piensa” no señalan tanto nuevos modelos de humanidad como limitaciones del concepto de humanidad del que se dispone.

4. *En los confines de la modernidad: vida, razón y azar.*

“la viscera cordial y decisiva del problemático futuro es un poder máximo y terrible, un poder impersonal, irracional y trágicamente insensible que rige nuestros destinos personales. Este poder supremo es el azar”

(1951, VI, 787).

Los apartados anteriores de este capítulo han analizado los proyectos orteguianos de elaborar una teoría de la razón histórica y una teoría del ser humano como animal fantástico. Ambos proyectos, coherentes entre sí, permitían mantener los conceptos de razón, historia y sujeto y entender la superación de la modernidad propuesta por Ortega en términos hegelianos de *Aufhebung*, como conservar y añadir. El sujeto y la razón modernos no eran sin más abandonados sino perfeccionados y reconocidos en su momento parcial de verdad. De manera implícita o explícita, Nietzsche suponía, para Ortega, una respuesta diferente al problema de la crisis de la

modernidad, pues su planteamiento implicaba la destrucción, no la reforma, de los conceptos de razón, sujeto e historia.

A medida que avanza el tiempo en la segunda navegación de Ortega, el proyecto de elaborar una teoría de la razón histórica se va haciendo, sin embargo, cada vez más problemático. Por una parte, y a diferencia de la claridad del enfoque de *Historia como sistema*, al pensador madrileño le resulta cada vez más difícil conceptualizar con precisión el modelo de una razón histórica. Por otra, adquiere una importancia creciente en su obra el concepto de azar, que, como se observa en el texto que encabeza el apartado, es caracterizado por Ortega como un “poder irracional”. Las dificultades en la fundamentación del concepto de razón histórica y la importancia del concepto de azar configuran así unos “confines de la modernidad” en la obra de Ortega que tienen un significado distinto del de los confines señalados en los apartados anteriores de este capítulo. Se trata, en este caso, de confines que remiten a un ámbito exterior a la modernidad. Ese ámbito no constituye un lugar teórico en el que Ortega pretenda instalarse sino, más bien, el límite negativo de los problemas que su pensamiento no puede resolver. En la medida en que esos problemas fueron puestos de manifiesto por Nietzsche, los confines exteriores de la modernidad muestran que la confrontación con el autor de *Así habló Zaratustra* persiste hasta el final de la obra de Ortega.

4.1. Uno de los textos orteguianos de los años 40 en los que se perfila con mayor consistencia el concepto de razón histórica pertenece al escrito póstumo “Epílogo de la filosofía”, escrito en 1943, destinado en un primer momento a ser el “Epílogo” de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías y que luego formaría parte de uno de los proyectos más complejos y no culminados de Ortega. En el texto, la razón histórica es interpretada en el contexto concreto de la historia de la filosofía. Ortega afirma que una filosofía históricamente formulada no puede consistir en un error absoluto sino que contiene siempre algo de verdad que es preciso detectar. Desde este punto de vista, el error no es un error porque no sea verdad sino porque es una verdad insuficiente y su pensador paró de pensar antes de tiempo, no siguió pensando. En este marco general de consideraciones claramente hegelianas, Ortega recuerda que Hegel llamó “Aufhebung” a lo que habría que traducir por “absorción”: en la verdad el error es a la vez abolido y conservado. Ortega toma una anécdota de Simmel para comparar la razón humana con un plato que se rompe y llegar a una conclusión si cabe más hegeliana que el planteamiento previo: “Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a

pensar y, por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos” (1943, IX, 592). El texto recuerda de manera muy directa el pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en el que Hegel compara la lógica con la mente divina antes de la creación. Una razón, en principio intacta, se despliega luego en la historia. El planteamiento resulta, como se indicaba al principio, consistente. Presenta el problema de que entra en contradicción con algunas de las afirmaciones fundamentales de Ortega sobre la razón histórica, como la de Historia como sistema según la cual la razón no podía ser, como pretendía Hegel, un principio extravital y extrahistórico que se manifiesta en la historia.

Otro fragmento póstumo, esta vez de 1946 y dedicado a Goya, muestra, aunque sea de manera aislada, que no sólo el concepto de razón sino también el de sujeto se hace problemático para Ortega en sus últimos años. Ortega comienza haciendo las observaciones ya conocidas de que la vida humana es un drama en el que el yo decide en cada momento lo que tiene que ser en el siguiente. Advierte que ese yo no es siempre idéntico sino que experimenta mutaciones a veces radicales y a continuación lo caracteriza así: “Nuestro *yo* no consiste en cosas que *queremos* ser, por tanto en proyectos de acción que están sostenidos a pulso por otros actos concretos de nuestra voluntad. El yo actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia y es, desde luego, no un “*querer o desear* ser tal” sino un “*necesitar* ser tal”. Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que la imperación del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos. Además la voluntad se apoya siempre en “razones”. El *yo*, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad aunque puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato; manda sin apelación y no se funda en razones” (1947, IX, 806).

El texto cuestiona de manera radical la tectónica de la subjetividad propuesta por Ortega en los años 20 y en la que se planteaba un equilibrio, carente de una fundamentación satisfactoria, entre vitalidad, alma y espíritu. En aquella época un concepto demasiado intelectualista de voluntad evitaba el conflicto entre la voluntad y la vida mediante una yuxtaposición, poco convincente como se ha indicado en su momento, entre las dos instancias. En el texto de 1947, Ortega mantiene el concepto intelectualista de voluntad, que la vincula a la inteligencia y a la deliberación. Señala, sin embargo, un sustrato más profundo de la subjetividad, al que denomina además “yo”, que se caracteriza por su poder, por su capacidad de mandar. Sería esta instancia, no la inteligencia, la que determina los proyectos más radicales del ser humano. Sería

una instancia muy semejante a lo que Nietzsche denominaba voluntad de poder. Es cierto que el texto permaneció inédito y que no tuvo una continuidad clara en el corpus orteguiano. En cualquier caso, es una muestra de cómo conceptos que parecían asentados y bien fundados se van haciendo cada vez más problemáticos.

La razón histórica, reconstruida de sus añicos en 1943, también se debilita por momentos. En el curso de Buenos Aires de 1940, Ortega sitúa el origen de la razón occidental en la disputa entre Heráclito y Parménides. Hasta el momento, la filosofía ha seguido una dirección parmenídea, ha pensado el ser y la realidad en general en términos estáticos. El presente, por el contrario, tendrá que volver a Heráclito y realizar con mejores medios lo que él intentó de manera fallida (1940, IX, 555). El hombre, recuerda una vez más Ortega, no tiene naturaleza sino historia y la historia es el modo de ser de un ente radicalmente variable y sin identidad (1940, IX, 557). La razón pura tiene que ser sustituida por la razón histórica, que es una razón narrativa, pero, por desgracia, en el curso de 1940 no hay tiempo para entrar en ella (1940, IX, 558).

Durante los años 40, Ortega trabaja denodadamente en el intento de dotar de una fundamentación rigurosa a su idea de la razón histórica. La publicación por José Luis Molinuevo en 1994 de las “Notas de trabajo” referidas a un posible libro titulado *Epílogo de la filosofía* permitió constatar que ese proyecto acabó por entrelazarse textualmente con el de *La idea de principio en Leibniz*, otro libro que Ortega abandona después de haber redactado minuciosamente e incluso haber enviado a imprenta más de doscientas páginas. A esos dos escritos habría que añadir, por presentar una íntima conexión con ellos, el curso sobre *La razón histórica* que Ortega imparte en Lisboa en 1944. El proyecto, que se disemina en las tres tramas textuales, es el de elaborar una historia general del pensamiento humano, que debería dar cuenta desde las prácticas animistas de las sociedades primitivas hasta la forma de pensamiento que tendría que sustituir a la filosofía en un futuro inmediato, que es ya una exigencia para el presente de Ortega. El proyecto se vincula a la razón histórica en dos sentidos: en primer lugar, porque es la propia razón histórica la que permite filiar formas de pensamiento tan diversas; en segundo lugar, porque es la razón histórica misma la que se constituye en una nueva forma de pensamiento.

En el curso de Lisboa de 1944 señala Ortega que hasta el surgimiento del método intelectual, hace veinticinco siglos, las sociedades solían acceder a la esencia del mundo a través de las experiencias extáticas. El tipo de conocimiento intelectual surge hacia 700 a. C. con las figuras de Amós y Hesiodo (1944, IX, 634). La épica

griega, que luego dará lugar a la filosofía, y la profética judía son, pues, las primeras manifestaciones de una forma de pensamiento que ha llegado hasta el siglo XX. El problema es que, tras el método visionario y el método intelectual “hay que descubrir otra nueva razón” (1944, IX, 691). La pérdida de la fe en la razón que afecta al europeo del siglo XX no se resuelve con una fe opuesta que establezca el “derecho a la irracionalidad”. Si hubiese una actitud irracional, pronto se advertiría que el comportamiento racional “llama con voz imperativa”, puesto que “*tener que ser racionales*” no es cuestión de fe o descreimiento (1944, IX, 700). Ortega, sin embargo, deja sin formular una vez más en qué consiste esa razón histórica que, en esta ocasión, sucederá no ya a un determinado tipo de razón filosófica sino nada menos que a la consideración intelectual del mundo que había contenido dentro de sí planteamientos tan diversos como el profetismo judío o todas las formas de filosofía existentes hasta el momento. Al tiempo que no se formula de modo positivo el nuevo modelo de racionalidad, la exigencia civilizatoria de permanecer en la razón se hace más intensa.

Si se compara el curso de Lisboa con *La idea de principio en Leibniz* (1947), los objetivos del segundo proyecto, con ser muy ambiciosos, resultan más modestos que los del primero. Ortega ya no plantea una historia general del pensamiento humano sino la confrontación entre dos “modos de pensar” propios de la filosofía occidental: el antiguo o aristotélico y el de Leibniz. De los dos, y a pesar del título, la mayor parte del libro está dedicado al de Aristóteles. Hay algunas observaciones precisas sobre el “modo de pensar” de Descartes y Leibniz, que cualquier caso es el modo de pensar “moderno”, en crisis en la época de Ortega. Éste critica que Dilthey considere la filosofía, junto a la religión o la literatura, como posibilidades permanentes del ser humano, es decir, como posibilidades ahistóricas. La filosofía no es una actividad connatural del hombre sino que surgió en un determinado momento. La filosofía nació un buen día y desaparecerá otro. Tal vez llegue el momento en que se descubra que no un modo de pensar sino todo filosofar es deficiente. “Tal vez estemos en la madrugada de ese otro “buen día”” (1947, IX, 1116). La madrugada de ese otro buen día debería dar lugar al modo de pensar o conocimiento propio de la razón histórica. Lo relevante es que Ortega señala ya que la razón histórica puede ser el fundamento de un conocimiento que no sea filosófico. En las notas de trabajo “Epílogo”, en las que, como se ha indicado antes, se mezclan apuntes preparatorios de *La idea de principio en Leibniz* con otros del *Epílogo de la filosofía*, Ortega se refiere a la forma de conocimiento que sucederá a la filosofía, la

“Ultrafilosofía” (Ep., 178 s.) de la que sólo indica que se basará en la jovialidad, el temple de Jove, muy distinto de la angustia existencialista.

En los “Fragmentos sobre el origen de la filosofía” que va elaborando durante los años 40 y que publica finalmente en 1953, en un volumen de homenaje a Karl Jaspers, vuelve a cuestionar la idea de Dilthey de que la filosofía sea una posibilidad permanente del ser humano. Lo único constante en el hombre es la estructura de la vida humana pero esa estructura no es real sino abstracta (1953, VI, 847). Por eso no está garantizada ninguna continuidad de la filosofía: “lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda filosofía” (1953, VI, 848).

La exposición del nuevo conocimiento y sus fundamentos debería haber requerido la atención de Ortega y su plasmación en algún escrito, publicado o inédito, pero Agustín Andreu (2013: 167) tiene razón al indicar que la continuación de *La idea de principio en Leibniz* no se encontrará en ningún papel póstumo aún por descubrir. No habrá ninguna indicación explícita y desarrollada sobre la Ultrafilosofía, ni sobre ese buen día, presuntamente tan cercano, en el que tendrá lugar la tantas veces postergada aurora de la razón histórica. El propio Andreu es demasiado optimista cuando sugiere que la tarea de encontrar un fundamento consistente de la razón histórica será labor no de Ortega sino de otros. No puede haber razón histórica porque las pretensiones de Ortega de que la razón siga siendo “rigoroso concepto”, capaz de captar la fugacidad y fluidez de la vida, no es compatible con la caracterización de la realidad, la muy cambiante y multilateral vida humana, que se pretende conocer. Por eso, en la medida en que se perfila y se hace más riguroso el concepto de razón, como en *Historia como sistema* o el fragmento sobre la razón hecha añicos de “Epílogo de la filosofía”, se aleja más la posibilidad de que ese sea un procedimiento adecuado para conocer la vida humana. Si la razón fue argumentación a partir de principios en Aristóteles, razón analítica y deductiva en Descartes y Leibniz y narración en su forma de razón histórica, sería necesario explicar en qué sentido puede llamarse razón a la abstracción, la deducción y la narración. Si la Ultrafilosofía ya no es Filosofía, habría que explicar por qué, sin embargo, ambas se basan en algún tipo de razón. El proyecto de elaborar una teoría de la razón histórica no sólo fue un proyecto interrumpido sino un proyecto inviable.

4.2. La importancia progresiva que adquiere el concepto de azar en el último Ortega es otro factor que dificulta su proyecto de elaborar una teoría de la razón que pueda aplicarse con rigor a la vida y a la historia. Un buen punto de partida para analizar la evolución del concepto es, una vez más, *Historia como sistema*. Allí indica Ortega que si se reflexiona sobre la vida se descubrirá que aparecen “detalles originados por un incomprensible azar” (1935, VI, 74). Ahora bien, pese a ello, las grandes líneas de la vida se muestran perfectamente comprensibles porque remiten a una sociedad en la que el individuo vive y ésta a su vez a sociedades anteriores. Por eso la historia puede ser ciencia sistemática de la realidad radical que es la vida humana (1935, VI, 75). El texto presenta, pues, el azar como un margen de la vida, que se encuentra en ella pero que no afecta a su estructuras legales, que permiten elaborar una teoría sistemática.

Una modificación significativa se observa en el ensayo sobre Velázquez publicado en 1943. Ortega indica entonces que la vida del hombre es un drama que consiste en que el hombre intenta realizar su vocación en la circunstancia. Ahora bien, en la vida humana, además de la circunstancia y la vocación, hay un tercer factor, “un factor irracional, el azar” (1943, VI, 637). El azar pasa así de la periferia de la vida a su núcleo, es, junto a la circunstancia y la vocación, uno de los tres ingredientes fundamentales de la vida. Ortega insiste en el carácter irracional del azar, aunque observa también que en la vida humana se puede determinar qué elementos proceden del azar y cuáles no. Así se puede acotar racionalmente el factor irracional de toda vida y todo destino. El azar ha pasado, pues, a ocupar un primer plano en la concepción orteguiana de la vida humana, aunque su poder irracional pueda ser todavía delimitado y conceptualizado desde la razón misma.

El texto que abre este apartado, tomado de la conferencia “Pasado y porvenir para el hombre actual” (1951) empieza por establecer una conexión entre el azar y la dimensión del futuro, tan decisiva en la caracterización de la vida humana por parte de Ortega. Por su dimensión de futuro, de estar proyectada hacia el futuro, la vida es inseguridad. La clave del futuro, “su víscera cordial”, ese poder máximo y terrible que es el azar. El azar vuelve a ser caracterizado como lo irracional y aparece además como poder que rige el destino. En cuanto poder que determina el destino el azar parece imponerse así a la circunstancia y la vocación como dimensiones constitutivas de la vida humana.

La segunda conferencia sobre Goethe en Aspen plantea el tema en unos términos aún más radicales. En ella, el azar vuelve a ser vinculado con las experiencias de la

inseguridad y el futuro propias de toda vida. El porvenir es inseguridad y la inseguridad “está administrada, regida por el poder irracional del Azar” (1949, VI, 590). Ante la inseguridad del azar, los seres humanos reaccionan buscando seguridad, una seguridad que intentan encontrar en el pasado y en el presente; de esa búsqueda nacen la técnica y la historia (1949, VI, 591). Ante la terrible inseguridad del Azar hay en el ser humano “una última confianza, tan irracional como el Azar mismo: la esperanza” (1949, VI, 591). El Azar, término que en esta ocasión Ortega escribe con mayúscula, sigue presentando los caracteres de poder terrible e irracional. No obstante, en su caracterización se agregan aspectos que subrayan aún más su importancia. El primero de ellos es que técnica e historia son reacciones ante el azar. En el origen de la técnica y la historia, y por lo tanto también en el de la razón, está el azar y más en concreto el miedo del hombre al azar. Por otra parte, la esperanza aparece como un poder tan irracional como el azar, pero es ya una creación humana ante la experiencia del azar y, por lo tanto, es secundaria en relación con él.

En cierto sentido puede afirmarse, pues, que la humanidad, la técnica, la historia y la razón se integran en la voluntad de negar el azar o al menos de luchar contra él. Podría caracterizarse entonces la racionalidad humana como una retícula de conocimiento que intenta conceptualizar y delimitar el azar y con ello conseguir que deje de ser azar. Ahora bien, si el azar es lo originario no puede afirmarse que la vida humana sea ella misma evidencial y que se haga transparente ante la razón histórica. El problema no es sólo que el azar sea el límite de la razón sino que es su origen.

En Nietzsche, como en el último Ortega, el azar es una dimensión fundamental de la vida. La voluntad de negar o superar el azar en Ortega contrasta, sin embargo, con la voluntad de afirmarlo en Nietzsche. Para Nietzsche afirmar la vida implica afirmar el azar porque la vida es azar y desconocer este punto de partida, como han pretendido las filosofías tradicionales, es empezar ya a negar la vida y subordinarla a instancias superiores y extrañas a ella. Un párrafo decisivo de *Aurora* contrapone la concepción de la vida como azar con la concepción cristiana. La negación del azar aparece en él como resultado de la duplicación del mundo. Se está acostumbrado a creer en dos reinos, el de los fines y el de la voluntad, por una parte, y el de las casualidades por otra. Nietzsche recuerda que los griegos caracterizaron el reino de lo imprevisible como “Moira” y lo pusieron por encima de los dioses. El cristianismo, por el contrario, sostuvo que sobre el reino de la aparente necesidad estaba Dios, que dotaba la ciega necesidad de la Moira de inteligibilidad. El descubrimiento de la época presente es, sin embargo, la verdad

inversa: incluso sobre el reino de los fines y la razón también reinan “los gigantes estúpidos” del azar. Sólo hay, pues, un reino, el de las casualidades y la necesidad, “el de las manos férreas de la necesidad que agitan el cubilete de los dados del azar” y que “llevan un tiempo infinito jugando su juego” (A, 130; SW, 3: 120 ss.). El azar y no la razón representa, pues, la necesidad de la vida, su más propia estructura.

Incluso la distinción azar/necesidad es una distinción introducida desde la perspectiva de un pensamiento que pretende afirmar un principio de inteligibilidad absoluto. En rigor, cuando se sabe que no hay fines se sabe que tampoco hay azar, pues el mismo concepto de azar sólo tiene sentido en un mundo interpretado en términos de fines. La relación entre azar y necesidad tiene que ser planteada en otros términos: “el carácter general del mundo es para la eternidad, caos, no en el sentido de que falte la necesidad sino en el sentido de que falta el orden” (GC, 109; SW, 3: 468). La diferencia clásica entre azar y necesidad es así “una sombra de Dios”, expresión que remite tanto al principio cristiano de un monoteísmo del sentido como al platónico que distingue entre un mundo verdadero y otro aparente. La caracterización final de la vida como “caos” tiene un sentido polémico. Se propone desactivar la contraposición azar/necesidad en la medida en que es una dicotomía establecida por un pensamiento que considera el azar como residuo de la realidad, no como su fundamento. Afirmar el caos, en este contexto, es afirmar el azar como lo necesario y por ello como una instancia irreductible que determina todo lo demás.

Desde esta perspectiva hay que entender la diferencia fundamental entre Ortega y Nietzsche sobre lo que significa “vivir en peligro”. Vivir en peligro significa para Nietzsche aceptar y asumir que la vida es azar. Vivir en peligro significa para Ortega meramente que hay que partir de la experiencia del peligro para alcanzar desde ella la seguridad. La idea de la vida como seguridad es fundamental en Ortega y, sin embargo, falta en Nietzsche o, por decirlo con más propiedad, es criticada por Nietzsche. La vida ascendente en Nietzsche es la vida que asume el peligro, que asume el azar y se instala en él sin pretender superarlo. Por eso, la voluntad de poder es “voluntad de suerte” como afirmó Bataille (1945) en su célebre ensayo. Y voluntad de suerte no significa sin más esperar el designio de la suerte sino aceptar las condiciones del azar para ejercer en ellas la voluntad de afirmarse. El azar, que para Ortega es una amenaza, para Nietzsche es la posibilidad del juego de la vida.

4.3. En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega indica una vez más, como viene haciendo desde 1929, que la filosofía se enfrenta a problemas cuya solución no está asegurada de antemano. La conclusión es, sin embargo, distinta a la de otras ocasiones. El filósofo parte hacia lo improbable y “navega hacia una costa que acaso no hay”. Por ello compara su tarea a la “fatiga de Sísifo” y recuerda que Nietzsche ya señaló que Sísifo quiere decir sabio (1947, IX, 1127). La filosofía tiene algo de “constitutivo fracaso” y por ello es la actividad más humana ya que el hombre es un “sustancial fracaso” (1947, IX, 1128). Ahora bien, mientras no haya una forma superior de interpretar el Universo, una “ultra-filosofía”, habrá que seguir practicando la filosofía, aunque sea un “perpetuo fracaso” (1947, IX, 1156). Estas consideraciones de Ortega, al final de su trayectoria filosófica, tienen mucho de balance. La navegación parece convertirse en viaje hacia ningún sitio y la posibilidad, tantas veces advertida, de que los problemas filosóficos no tengan solución en una constatación. En la medida en que en el muy trabajado póstumo de 1947 Ortega no está en disposición de formular esa “ultra-filosofía”, el único horizonte que le queda al pensador es el de la filosofía como “constitutivo fracaso”, que al ser, por otro lado, una exigencia inevitable se convierte en un destino. El fracaso como destino es justamente lo que representa la figura de Sísifo. Al asociar esa figura con la de Nietzsche, Ortega reconoce, seguramente de manera implícita e involuntaria, el nombre del filósofo que señala el límite de su propio pensamiento.

Carlos García Gual (1990: 140) ha recordado que los griegos llamaban “segunda navegación” (“deuterós ploûs”) a un viaje hecho a fuerza de remos por la falta de un viento favorable. La travesía era lenta, pero el viaje seguro. Un viaje apropiado para ancianos lúcidos y algo escépticos, pero también cansados y sin duda sabios, como el Platón de la *Carta VII* y las *Leyes*. En la segunda navegación de Ortega, como en la de Platón, hubo también cansancio y nadie puede negar que lucidez. No obstante, el destino final no fue un puerto seguro sino una incertidumbre cada vez mayor, registro tanto de su fracaso como de su indudable audacia intelectual.

SEGUNDA PARTE:

**CRISIS DE LA MODERNIDAD
(LOS TEMAS)**

CAPÍTULO V: LA TEORÍA PERSPECTIVISTA DEL CONOCIMIENTO

En el aspecto de la interpretación más literal, la polémica sobre la relación entre el perspectivismo de Ortega y el de Nietzsche quedó zanjada en los años 60 del siglo pasado. Gonzalo Sobejano (1967: 544) consideraba que en lo fundamental el perspectivismo de Ortega y el de Nietzsche coincidían porque ninguno de los dos era escéptico ni racionalista. Marías (1960) y Rodríguez Huéscar (1966) sostenían que el perspectivismo de Ortega y el de Nietzsche eran incompatibles porque el del pensador español afirmaba el concepto de verdad, mientras el del filósofo alemán tendía a negarlo. En lo fundamental, la interpretación correcta era la de Marías y Rodríguez Huéscar, por dos razones: en primer lugar, porque describía mejor la percepción que Ortega tenía de Nietzsche, y en segundo lugar, y más importante, porque la consideración de Nietzsche como crítico radical de la verdad permite comprender mejor el significado de su filosofía, como se intentará mostrar en su momento.

Ahora bien, más allá de la cuestión de las coincidencias o las discrepancias, en la medida en que los conceptos de perspectiva, interpretación y creencia son fundamentales tanto en la teoría del conocimiento de Nietzsche como en la de Ortega tiene sentido plantear una confrontación entre sus posiciones filosóficas, que será reveladora de dos maneras distintas de entender la modernidad. Sería simplificador, por lo demás, reducir el problema del conocimiento en Ortega y Nietzsche a una mera cuestión de análisis epistemológico puramente formal. La afirmación o negación de una determinada idea de verdad es en Ortega y Nietzsche una cuestión que tiene importantes consecuencias para la filosofía de la cultura, no sólo para la teoría del conocimiento: un modelo de cultura y de vida basado en el concepto de verdad es muy distinto de otro que lo cuestiona.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero de ellos analiza el concepto de perspectiva en Nietzsche, un concepto estrechamente vinculado con el de poder, lo que tiene como consecuencia que la afirmación de la pluralidad de perspectivas no da lugar a una integración de ellas sino a la lucha y el conflicto, que se dirimen en términos políticos, de poder, no teóricos. El segundo apartado estudia el perspectivismo orteguiano en un periodo que se extiende desde 1914 hasta el final de los años 20 como

una teoría muy distinta de la de Nietzsche, en la medida en que en Ortega el concepto de perspectiva no remite al de poder sino al de significado, de clara raíz fenomenológica. Por ello, en el caso de Ortega, es posible una conciliación e integración de las perspectivas. El tercer y último apartado se ocupa del planteamiento del tema del conocimiento en Ortega a partir de los años 30, cuando el concepto de perspectiva pierde relevancia en favor de los de creencia e interpretación, que también hacen posible una confrontación significativa con Nietzsche.

1. *Nietzsche: perspectiva y poder.*

“¿Voluntad de verdad, llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones”.

(Za, II, “De la superación de sí mismo”; SW, 4: 146).

Las interpretaciones sobre la teoría del conocimiento y la verdad en Nietzsche pueden ser divididas en dos grandes grupos. Una tendencia afirma que Nietzsche destruye, o al menos pretende destruir, cualquier concepto de verdad. La otra que, aunque Nietzsche critique la concepción de la verdad propia de la filosofía tradicional y también la de la filosofía de su época, mantiene algún concepto de verdad y que, por lo tanto, su filosofía no puede ser entendida, como se hace con frecuencia, como una forma de relativismo o escepticismo¹. Magnus y Higgins (1996) distinguieron entre interpretaciones “deconstructivas” y “reconstructivas” de Nietzsche. La posición que se va a mantener en este trabajo no asume sin más el término “deconstructivo” que remite

¹ En un estudio clásico, Jean Granier (1966) afirmó que para Nietzsche hay una verdad absoluta, ontológica, desde la que critica todos los otros tipos de verdad. Jaime Aspiunza (2012) cuestiona las interpretaciones relativistas de Nietzsche y señala que en Nietzsche se pueden distinguir tres acepciones del término verdad: la tradicional (que Nietzsche critica), la antropológica (que Nietzsche descubre como fundamento encubierto de la tradicional y también critica) y lo que realmente es para Nietzsche la verdad: hacer o crear verdad.

de manera demasiado directa a Derrida, pero considera válido en lo fundamental el planteamiento de Foucault (1965 y 1973), que entiende que en Nietzsche hay una disolución radical del concepto de verdad y lo reinterpreta a partir del concepto de poder. Foucault distinguió entre la muerte de la interpretación, que retrotrae la interpretación a signos originarios, y la vida de la interpretación que insiste en “creer que no hay más que interpretaciones” (Foucault, 1965: 41). La muerte de la interpretación daría lugar a una semiología que afirma la existencia absoluta de signos, que remiten a referentes últimos identificables. Éste sería, según Foucault, el planteamiento del marxismo académico, aunque no el del Marx histórico. La vida de la interpretación posibilita lo que Foucault llamó en la ocasión “hermenéutica”, una instancia en la que los lenguajes no dejan de implicarse unos a otros y que posibilita una interpretación infinita. Esta es la posición que Foucault consideraba representada por Nietzsche. Por otra parte, junto a la pluralidad, la infinitud, de interpretaciones, irreducibles a una referencia final, Foucault enfatiza el hecho de que esas interpretaciones son posiciones de poder en lucha y conflicto y que es justamente esta peculiaridad lo que hace que la pluralidad no pueda ser reducida a unidad por criterios estrictamente teóricos. El conocimiento tiene carácter de perspectiva porque hay batalla (Foucault, 1973: 31). Al colocar en el núcleo del conocimiento el odio, la lucha y la relación de poder, Nietzsche exige que haya que aproximarse al conocimiento como políticos, por eso es necesaria una “historia política del conocimiento”, una “política de la verdad” (Foucault, 1973: 29).

El tema de la verdad en Nietzsche puede ser limitado a una cuestión meramente epistemológica o analítica. La solución sería entonces clara y conocida: la afirmación de que la verdad no existe es inconsistente porque quien afirma que “La verdad no existe” afirma que la proposición “La verdad no existe” es verdadera. Lo relevante en el caso de Nietzsche es que es el poder lo que pone la verdad y que, por lo tanto, la verdad está sometida a las fluctuaciones y a la pluralidad del poder, tal y como lo entiende Nietzsche. No puede ser universal ni inmutable y la última restricción hay que entenderla en el sentido de que tampoco puede ser mutable de acuerdo con principios o criterios inmutables. La teoría es destructiva con el concepto establecido de verdad porque tanto la teoría de la verdad como adecuación, como las que entienden la verdad como consenso o como integración de perspectivas suponen que hay una verdad para todos. En el caso de Nietzsche, si hay una verdad para todos es porque hay una verdad que en principio no es de todos y finalmente se ha impuesto a todos. Interpretar a

Nietzsche como un filósofo que afirma que aunque las diferencias particulares existen es posible un consenso o acuerdo (cf. Aspiunza, 2012: 23) es entenderlo como un neokantiano con recursos retóricos. Su función en la historia de la filosofía occidental se limitaría entonces a afirmar, como han hecho tantos, que la cosa en sí es inaccesible, que no hay isomorfismo perfecto entre la realidad y el sujeto. Bajo el nombre de Nietzsche se da, sin embargo, la obra que obliga a la modernidad a enfrentarse a sus límites y contradicciones y esto vale también en relación con el tema del conocimiento.

Cuando lo que pone la perspectiva es el poder no hay consenso posible, sólo lucha que concluye con un resultado de dominación, cierto que provisional, contingente. Por eso, la dicotomía foucaultiana entre muerte de la interpretación y vida de la interpretación puede ser replanteada en términos de “vida de la interpretación” e “interpretación de la vida”. La vida de la interpretación, que implica que la interpretación es infinita, explica la posición de Nietzsche. La interpretación de la vida, que sugiere que hay un punto de partida, un fundamento desde el que la vida se puede interpretar, explica la posición de Ortega. Para Nietzsche, como indicaba Foucault, hay una “política de la verdad”. Desde el punto de vista de Ortega, la verdad es justamente aquello que no debe someterse a ninguna política. En las páginas siguientes se analizará cómo en Nietzsche el poder determina la verdad.

1.1. Suele decirse, con razón, que el escrito póstumo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1873) contiene una teoría de la verdad que no experimentará cambios significativos en la obra posterior de Nietzsche. Es cierto que en el escrito no aparece el concepto de voluntad de poder, fundamental en la teoría del conocimiento de la madurez, y que algunos pasajes presentan aún residuos schopenhauerianos, pero esos residuos no determinan una teoría del conocimiento metafísica o dualista y aunque el concepto de voluntad de poder no sea utilizado explícitamente la conexión entre conocimiento y poder es establecida con claridad. En relación con textos posteriores, el escrito de 1873 presenta la ventaja hermenéutica de que trata el problema del conocimiento y la verdad desde una perspectiva global y bastante completa, no del modo fragmentario propio de otras obras más tardías de Nietzsche.

El punto de partida de Nietzsche en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” es, como se acaba de indicar, schopenhaueriano: establece una relación entre intelecto y existencia. El intelecto es un recurso –cabe pensar que de la voluntad, aunque Nietzsche no utilice el concepto en el texto- para retener a seres desdichados y

débiles en la existencia. Como medio de conservación del individuo el intelecto desarrolla sus fuerzas en la ficción. La naturaleza, que oculta la mayor parte de las cosas, retiene al individuo y lo encierra “en una conciencia orgullosa y embaucadora” (VM, 1; SW, 1: 877). Si el individuo pudiese conservarse solo ante los demás, utilizaría el intelecto sólo para la ficción, pero quiere vivir socialmente tanto por necesidad como para evitar el aburrimiento, dos nuevos argumentos schopenhauerianos.

El individuo necesita, pues, un “tratado de paz” y es entonces cuando fija las condiciones de la verdad: una designación de las cosas uniforme, válida y obligatoria; una legislación del lenguaje que establece las leyes de la verdad y, como consecuencia de lo anterior, el contraste entre verdad y mentira: “el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca real” (VM, 1; SW, 1: 877). Si el mentiroso miente de manera intencionada y produce perjuicios será excluido de la sociedad, pues los seres humanos rechazan no tanto ser engañados como ser perjudicados; desean sólo “las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida” (VM, 1; SW, 1: 878). La verdad se relaciona, por lo tanto, en su misma fundación con el lenguaje y la utilidad para la vida.

La relación del lenguaje con la verdad se establece, en principio, a través de la metáfora. A partir de la metáfora, el lenguaje expresa la relación de las cosas con los humanos. Inicialmente, las metáforas expresan experiencias pasajeras y particulares de los seres humanos. Ahora bien, la palabra deja de ser metáfora y se convierte en concepto cuando deja de servir a la vivencia originaria, que es siempre individual, y ejecuta la operación de igualar lo no igual (VM, 1; SW, 1: 880). La verdad es así, según la célebre caracterización, “un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento (...) ilusiones que se han olvidado de que lo son (...) monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas sino como metal” (VM, 1; SW, 1: 880 s.). A partir de esta operación del conocimiento se crea un mundo contrapuesto al intuitivo, al de la experiencia inmediata, plural y cambiante, no sujeta al régimen de conceptos universales. A partir de ese nuevo mundo se construye “un orden piramidal de castas y grados” (VM, 1; SW, 1: 881).

Nietzsche observa que la capacidad constructiva del ser humano para elaborar metáforas es admirable, pero no se basa en el impulso hacia la verdad, entendido como impulso hacia el “conocimiento puro de las cosas” (VM, 1; SW, 1: 882). En el conocimiento, el ser humano se olvida de sí mismo como sujeto artísticamente creador (VM, 1; SW, 1: 883), parte del error de pensar que tiene ante sí las cosas como objetos

puros y olvida que son metáforas construidas por él mismo. El impulso a la creación de metáforas, que no se puede eliminar, puede, sin embargo, buscar un campo nuevo, el del mito y el arte. En el arte, la metáfora es meramente metáfora, no es transformada en concepto y a través de ella el ser humano puede configurar un mundo “multicolor, irregular, inconsecuente, inconexo, encantador y eternamente nuevo” (VM, 2; SW, 1: 887). Así, pues, arte y conocimiento son experiencias metafóricas, aunque en distintos sentidos. Una característica es, sin embargo, común a las dos: “Ambas desean dominar la vida” (VM, 2; SW, 1: 889).

Como se indicaba más arriba, el texto plantea las líneas básicas de lo que será la posición definitiva en Nietzsche en relación con el tema del conocimiento. El punto de partida schopenhaueriano, centrado en las servidumbres del intelecto y su carácter instrumental en relación con la voluntad de existir, es superado por una crítica no por implícita menos clara del platonismo. Aunque Nietzsche no se refiera a Platón, expone ya una teoría sobre la duplicación del mundo. Al mundo inmediato de la experiencia se superpone un nuevo mundo formado por conceptos que han olvidado su condición inicial de metáforas. Ese mundo sobrevenido y construido se erige en mundo verdadero frente al mundo realmente originario de la experiencia de los sentidos.

Por otro lado, la metáfora aparece como fundamento tanto de la verdad como de la mentira. La actividad metafórica es en principio una actividad humana que no está vinculada a una dimensión de verdad o conocimiento. Se trata simplemente, en su origen, de una relación del ser humano con las cosas en la que, por una parte, hay un respeto a la individualidad de las cosas, que no se pretende subsumir bajo un concepto universal, y por otra, no hay pretensión de verdad sino sólo de creación simbólica. Es justamente en el momento en que se pretende que lo que era metáfora tenga un uso cognoscitivo, sea reconocido como verdad universal, cuando la metáfora desvirtuada se convierte en mentira, pues se hace pasar por verdad lo que comparado con el carácter pluriforme y fugaz de la realidad que pretende representar resulta ser mentira.

Se plantea además con nitidez la relación entre conocimiento, poder y jerarquía. El nuevo mundo de “metáforas petrificadas” que son los conceptos da lugar a un “orden piramidal”, con sus castas, relaciones de poder y grados sociales. En última instancia, el orden jerárquico del poder se ha constituido para garantizar la cohesión social mediante un sistema de exclusión en el que mentiroso es castigado e incluso expulsado de la comunidad. No es el engaño sino el perjuicio lo que temen los hombres. Por eso valoran ante todo las verdades agradables, indica Nietzsche, y de su argumento

se deduce que también valoran las mentiras agradables. La dicotomía verdad/mentira no es originaria. No funda sino que es fundada. En relación con Ortega es importante tener en cuenta, desde el principio, una observación fundamental: es el poder lo que establece la jerarquía.

Tanto arte como conocimiento se basan en el poder, en la pretensión de dominar la vida. Ahora bien, junto a la constatación de este punto de coincidencia hay que tener en cuenta una diferencia decisiva. Arte y conocimiento, desde su propio poder, dan lugar a dos tipos de existencia muy distintos. Hay una afirmación del poder a través del arte y de la creación y una afirmación del poder a través del conocimiento. La elección entre la perspectiva del arte y la perspectiva del conocimiento, de la metáfora transformada y petrificada en concepto, no es una elección epistémica, veritativa, sino una elección vital. Sobre esa elección no puede pronunciarse la verdad como instancia superior porque ella misma es uno de los términos de la elección.

1.2. Si se compara la teoría del conocimiento contenida en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” con la teoría posterior de Nietzsche, se advertirá que en el pensamiento posterior hay una peculiar dialéctica de la verdad. En algunos textos, Nietzsche parece negar todo concepto de verdad, en otros parece distinguir un concepto de verdad, que sería el propio de su obra y resultaría correcto, del concepto de verdad equivocado de la filosofía tradicional. Así, en el primer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche escribe que le gustaría que los psicólogos ingleses de la moral, “ranas viejas, frías y aburridas”, fueran “animales valientes” dispuestos a “sacrificar todos los deseos a la verdad (...) incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no-moral (...) Pues existen verdades tales” (GM, I, 1; SW, 5: 257 s.). Junto a la verdad cristiana y bella existen otras verdades no cristianas, de manera que la verdad cristiana no es, como se pretende, la única verdad. El texto no cuestiona, de todas formas, que la verdad cristiana sea, al menos, una verdad, aunque no la única. Habría entonces una pluralidad de verdades que, o bien podrían ser integradas en una gran verdad que la contuviera a todas, o bien supondrían la eliminación del concepto de verdad. Cabría imaginar incluso un “experimentum crucis”: dada una “verdad cristiana” y una “verdad fea” contrarias entre sí en relación con un mismo tema ¿habría posibilidad de determinar cuál de ellas es verdad y cuál error?

Otra defensa de un concepto de verdad alternativo puede encontrarse en el “Prólogo” de *El Anticristo*, cuando Nietzsche afirma que “no hay que preguntar jamás si

la verdad es útil” (AC, “Prólogo”; SW, 6: 168). La observación da a entender que la concepción de la verdad como utilidad es la propia de una forma de pensamiento que es preciso criticar. Habría verdades que no están sometidas a la utilidad y esas serían las defendidas por Nietzsche. Ahora bien, Nietzsche no especifica en que consistiría ese criterio de verdad alternativo al criterio de utilidad. Al mismo tiempo, en diversos textos, la caracterización de la verdad como utilidad para la vida es planteada a veces en sentido polémico contra la filosofía tradicional, que no reconoce ese carácter de utilidad para la vida y sin embargo lo presupone, y a veces en un sentido positivo para su propia filosofía, pues considerar la verdad como lo útil para la vida implicaría afirmar la vida.

Una posible salida a esta dialéctica de la verdad presente en la filosofía de Nietzsche sería considerar la verdad, en principio, como una perspectiva. Se podría hablar del concepto tradicional de verdad como “perspectiva platónica” y del planteamiento de Nietzsche como “perspectiva nietzscheana”. Lo determinante es que la decisión entre la perspectiva platónica y la perspectiva nietzscheana se dirimirá a través de su consideración como posiciones de poder. El poder es el fundamento de la afirmación, hasta el presente de Nietzsche, de la perspectiva platónica como perspectiva portadora de la verdad en la filosofía y la cultura occidentales. Sólo a través del poder y en virtud de él se estará en condiciones de afirmar la perspectiva nietzscheana como verdad establecida si llega a alcanzar ese rango. No hay verdad sino perspectivas significa que no hay posibilidad de integrar las distintas perspectivas en un concepto o experiencia que los aglutine a todas. Lo que hay son campos de fuerzas en los que se afirman distintas posiciones de poder, las posiciones de poder establecidas y las posiciones de poder que pretenden desplazar a las establecidas y afirmarse ellas mismas como poder dominante. Teniendo en cuenta este marco general, en las siguientes páginas se va a caracterizar la teoría del conocimiento de Nietzsche por tres rasgos fundamentales: la pluralidad, el poder y el escepticismo.

1.3. El pluralismo perspectivista de Nietzsche ha de ser entendido en el contexto de su proyecto de una inversión del platonismo y de su afirmación fundamental de la muerte de Dios. Según Nietzsche, Platón había puesto la verdad cabeza abajo y había negado “el perspectivismo, el cual es la condición fundamental de toda vida” (MBM, “Prólogo”; SW, 5: 12). El error de Platón consiste una vez más en la inversión del mundo y en el desprecio de la vida como apariencia inconsistente que no tiene su fundamento en sí misma. Es, sin embargo, un prejuicio moral considerar que la

verdad es más valiosa que la apariencia, pues “no existiría verdad alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y apariencias perspectivistas” (MBM, 34; SW, 5: 53). La perspectiva es así situada en el ámbito de la apariencia en un mundo posplatónico, en el que la eliminación del mundo inteligible implica la afirmación de una única dimensión de la realidad caracterizada por la pluralidad y la mutabilidad.

En estrecha conexión con la crítica de la universalidad y la inmutabilidad platónicas está la consideración de la teoría perspectivista del conocimiento en el contexto general de la experiencia de la muerte de Dios. En este sentido, el perspectivismo adopta la forma de politeísmo. Nietzsche indica que el politeísmo surge de la exigencia de que el hombre establezca su propio ideal. El politeísmo afirma una “pluralidad de normas” frente al monoteísmo que es “la rígida consecuencia de la doctrina de un único hombre normal”. El politeísmo implica que, de entre todos los animales, “sólo para el hombre no hay horizontes y perspectivas eternas” (GC, 143; SW, 3: 490 s.). La pluralidad y diversidad de los seres humanos aparece como una objeción ante cualquier punto de vista con pretensiones de eternidad. Para el politeísta, el mundo se ha vuelto infinito porque “no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*”. Entre esas múltiples interpretaciones están incluidas “demasiadas posibilidades de interpretación *no divinas*” (GC, 374; SW, 3: 627). La infinitud de perspectivas, la posibilidad de que la interpretación sea infinita se convierte en un argumento contra la divinidad, fundamentalmente por dos motivos: porque no existe un fundamento absoluto que dote de sentido a cada interpretación particular en función del todo y porque son posibles interpretaciones y valoraciones opuestas a los valores morales y culturales establecidos por el monoteísmo.

La pluralidad que funda la muerte de Dios es el contexto en el que hay que entender un célebre pasaje póstumo de los años 80. Se trata del texto en el que contra el positivismo que afirma que “sólo hay hechos”, Nietzsche sostiene que “sólo hay interpretaciones”. Es cierto, como han señalado algunos intérpretes, que el texto se interpreta mal cuando se entiende como una propuesta de “relativismo subjetivista” y que quienes así lo hacen tienden a obviar su final: incluso el que afirma que “todo es subjetivo” está interpretando porque el sujeto es sólo algo inventado y “puesto por detrás” (FP 1885-1886;7 [60]; SW, 12: 315). Ahora bien, lejos de restaurar un concepto sólido de verdad, el texto destruye la última pretensión de verdad que pudiese haber en un relativismo escéptico: la posibilidad de establecer con firmeza la identidad

autorreferencial del propio sujeto particular. La muerte de Dios acaba por implicar la muerte del hombre como señaló Foucault².

La conexión entre perspectiva y apariencia, por lo tanto entre perspectiva y mutabilidad, metamorfosis de la realidad, señala el tránsito del pluralismo a la consideración del conocimiento como expresión del poder en Nietzsche. La apariencia, en el sentido positivo del término, como afirmación de un mundo de la contingencia, dotado de las propiedades inversas del propio del platonismo, no se identifica con la ilusión, entendida como pérdida de consistencia de lo real. Se trata de concebir este mundo como “algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos”. Esa vida instintiva sería “la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad –a saber, la voluntad de poder” (MBM, 36; SW, 5: 55). Los afectos son, pues, expresiones del poder y en virtud de ello instauran una jerarquía de posiciones de poder. Por eso, la teoría del conocimiento tiene que ser sustituida por una instancia teórica más radical: “En lugar de “teoría del conocimiento” una doctrina perspectivista de los afectos (de la que forma parte una jerarquía de los afectos)” (FP 1887, 9 [8]; SW, 12: 342). El pluralismo perspectivista tiene que ser entendido, pues, en términos de afectos (que es el elemento que supone una inversión del platonismo), poder y jerarquía.

1.4. La subordinación de la voluntad de verdad a la voluntad de poder que Nietzsche propone en el texto que inicia este apartado comienza, desde un punto de vista argumental, con el cuestionamiento de la propia voluntad de verdad. La voluntad de verdad ha sido dada siempre por supuesta pero cabe hacer en relación con ella una pregunta más radical, la pregunta por el valor de esa verdad (MBM, 1; SW, 5: 15). La cuestión de la verdad está subordinada pues a la cuestión del valor. La voluntad de saber se levanta así, según Nietzsche, sobre el fundamento mucho más fuerte de la voluntad de no saber, no como su antítesis sino como su refinamiento. La mejor ciencia pretende mantener al hombre en una vida simplificada “porque ella ama, queriéndolo sin querer el error, porque ella, la viviente, ama la vida” (MBM, 24; SW, 5: 41 s.). El texto refleja de una manera sucinta pero esencial la actitud de Nietzsche ante la ciencia. En un primer momento de romanticismo, que incluiría *El nacimiento de la tragedia*, pero

² “El discurso no es la vida; su tiempo no es el vuestro; en él no os reconciliaréis con la muerte; puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él” (Foucault, 1969: 355).

también, en este aspecto concreto, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, la ciencia es sometida a una crítica radical como forma de conocimiento y de experiencia inferior al arte. En el llamado “periodo intermedio”, el de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, Nietzsche recupera la ciencia en función de su proyecto crítico con la metafísica. En el último periodo de su trayectoria, a partir de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche distingue dos usos de la ciencia, que se diferencian en la medida en que favorezcan o perjudiquen a la vida. La ciencia de los “doctos” es una forma encubierta de cristianismo y platonismo, de nihilismo, es simplemente “escondrijo para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, despectio sui, mala conciencia” (GM, III, 23; SW, 5: 397). La ciencia puede estar, por otra parte, al servicio de la vida como destructora de la metafísica, de presuntas verdades espirituales e inmutables, como afirmación de este mundo.

El cuestionamiento de la voluntad de verdad y de la voluntad de saber lleva a reconocer el poder como dimensión que instauro la verdad. Poder puede significar injusticia desde el punto de vista de una razón universalista y también imposición de jerarquías, de relaciones de dominio. Un texto del “Prólogo” de *Humano, demasiado humano*, del que Ortega toma nota ya en su juvenil ejemplar francés de 1899 (BOG 2706: 14) indica la necesidad de vincular perspectiva e injusticia, pues es preciso comprender “la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma condicionada por lo perspectivista y su injusticia” (HH, “Prólogo”; SW, 2: 20).

La voluntad de poder se convierte así en principio último de verdad y sentido. La unidad conceptual que permite subsumir bajo un término universal experiencias particulares, sólo es posible como resultado de una “*formación de dominio*, que *significa* algo uno, pero que no *es* uno” (FP 1885-1886, 2 [87]; SW, 12: 104). La unidad de los conceptos se basa, pues, en el dominio. Significar es siempre dominar, no es dejar que hable la cosa y revele su sentido, una diferencia muy pertinente para establecer una comparación con Ortega.

El conocimiento no puede ser explicación sino interpretación (FP 1885-1886, 2 [86]; SW, 12: 104). Y la interpretación es establecida por la voluntad de poder: “La voluntad de poder interpreta (...) delimita, determina grados, diferencias de poder” (FP 1885-1886, 2 [148]; SW, 12: 139). En última instancia, la lógica es reducida a política: “Reducción de los juicios de valor lógicos a juicios de valor morales y políticos (valor de la seguridad, de la tranquilidad, de la pereza (“la menor fuerza”))” (FP 1885-1886, 2 [78]; SW, 12: 98). La voluntad de poder establece los distintos grados de significado y

verdad como grados de poder que se afirma en un conflicto en que no hay otro criterio de discriminación de posiciones que la capacidad de dominio de cada una sobre las otras. Patrick Wotling (2014: 156) indica que “Nietzsche aleja el mando y la obediencia de la esfera de lo político *stricto sensu* para convertirlo en nada menos que la relación determinante que organiza lo real”. Se trata, más bien, de que lo político “*stricto sensu*” se modifica en la filosofía de Nietzsche. Lo político ya no es el ámbito delimitado por las instituciones sino que, en cuanto expresión del poder, ha pasado a ocupar la totalidad de la experiencia. En todos los ámbitos, no sólo en los institucionalizados, hay relaciones de poder: en el conocimiento, en la moral, en las relaciones personales. En este sentido, de determinación por el poder, la verdad está determinada políticamente, como señalaba Foucault y como en ningún caso podría aceptar Ortega.

1.5. La teoría del conocimiento de Nietzsche, que disuelve la verdad en el poder, conduce a un escepticismo que tiene que ser entendido en su peculiar sentido. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche distingue dos tipos de escepticismo. El filósofo del futuro, indica, no será escéptico porque “no se limita a decir no, a querer no, sino - ¡cosa horrible de pensar!- a hacer no”. El escepticismo que Nietzsche critica podría ser caracterizado, aunque Nietzsche no utilice el adjetivo en esta ocasión, como “escepticismo de los débiles”, un escepticismo que “no hace”, que paraliza la acción. Ese tipo de escepticismo es “el mejor somnífero y calmante” y el escéptico que lo practica, “un amigo de la tranquilidad” y “una especie de policía de seguridad”. Ese escepticismo es en realidad “una enfermedad de la voluntad” (MBM, 208; SW, 5: 137 ss.). Se trata, expresado en otros términos nietzscheanos, del escepticismo propio del nihilismo pasivo.

Hay, sin embargo, otra especie de escepticismo, que Nietzsche ve representado en Federico el Grande. Se trata de un “escepticismo de la vitalidad temeraria”, capaz de socavar las verdades y los valores establecidos, sin permanecer en un estado de negación. Por ello proporciona al espíritu “una libertad peligrosa, pero al corazón lo sujeta con rigor”. Ese escepticismo es el que puede despertar a Europa de su “somnolencia dogmática” (MBM, 209; SW, 5: 140 ss.). El filósofo del futuro tendrá que ser escéptico en este último sentido del término. En cualquier caso, no se limitará a ser escéptico. Tendrá que ser, además, crítico y en última instancia, a partir de ese escepticismo, legislador, pues “Su conocer es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es –*voluntad de poder*” (MBM, 211; SW, 5: 145).

2. Ortega: perspectiva y significado.

“Como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene de común esta doctrina con la que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La Filosofía del Como si*. Es más, del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico.”

(1916, II, 162n).

El texto que se acaba de citar es una nota a pie de página contenida en el ensayo “Verdad y perspectiva”, con el que se abre el primer número de *El Espectador*. El fragmento es relevante en relación con el tema de esta investigación en la medida en que establece una demarcación entre la teoría de la perspectiva de Ortega y la de Nietzsche. No menos significativa, por otro lado, es la alusión a Leibniz, cuyo pensamiento puede ser recuperado, según enuncia el texto, una vez depurado de sus elementos idealistas. Distancia con Nietzsche y cercanía con Leibniz señalan el marco conceptual asumido por el perspectivismo de Ortega: la posibilidad de una teodicea, más en concreto, de una teodicea del sentido.

2.1. Dos años antes había publicado Ortega su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, donde el tema de la perspectiva no es desarrollado pero sí planteado en toda su complejidad: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán es un error de perspectiva” (1914, I, 756). El texto introduce los aspectos fundamentales del concepto orteguiano de perspectiva. La perspectiva es una característica de la realidad, no una construcción o posición del sujeto: el mundo como tal es perspectiva. La perspectiva cuestiona tanto la interpretación materialista como la idealista de la realidad, pues al consistir en perspectiva el mundo no consiste en materia ni alma. Dios es el fundamento de la perspectiva y como fundamento es la instancia que impone la jerarquía propia de la perspectiva. Como en Nietzsche hay una vinculación entre jerarquía y perspectiva pero el fundamento de ese vínculo es distinto al de Nietzsche y es un fundamento que no reconoce la experiencia de la muerte de Dios. Esta peculiaridad se refleja en el último

de los aspectos dignos de destacar en el texto, la referencia a Satán. En el mundo no puede haber perspectivas aceptables que sean “perspectivas no divinas”, como las que mencionaba Nietzsche en *La gaya ciencia*. La perspectiva de Satán es un error, no meramente una perspectiva más, porque es una perspectiva enfrentada al fundamento de la verdad.

2.2. El texto de 1914 enuncia un planteamiento, el de 1916 sus consecuencias. El curso *Sistema de Psicología*, que Ortega imparte en 1915 en el Centro de Estudios Históricos, permite establecer un enlace entre ambos, al menos en algunos aspectos fundamentales. Una primera observación significativa que se puede hacer en relación con el curso de 1915 es que Ortega, que se va a ocupar de un tema especializado y abstracto como es el fundamento epistemológico de la Psicología, comienza por hacer una reflexión sobre la crisis de la cultura europea. En plena Gran Guerra, Ortega indica que no sólo la ciencia europea sino “toda la ideología europea” atraviesa una honda crisis (1915, VII, 436). Cuando se observe el momento en el que habla Ortega (1915) desde un futuro y caigan “graves censuras” sobre los acontecimientos que se están viviendo, tal vez quepa disculparlos diciendo “Téngase en cuenta que a la sazón estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses” (1915, VII, 349). La crisis del conocimiento es, pues, una crisis civilizatoria representada en términos de “falta de dioses”. Se trata, por lo tanto, del nihilismo, que, de manera implícita o explícita, se pondrá en conexión en el curso con el problema de la verdad.

En la “Lección X” del curso, Ortega se plantea el problema del escepticismo en su doble vertiente de cuestión estrictamente filosófica y síntoma de la época en que vive. Su punto de partida son dos “tropos” de Agripa: el de la disonancia de opiniones y el que afirma que toda verdad es relativa a un sujeto. De ellos el más importante y difícil de refutar es el segundo. Se trata de un argumento con larga historia. Protágoras afirmó que ser verdad algo es parecerle a uno verdad. Otros identifican verdad con un sentimiento de evidencia o con una creencia (James, Hume). Hay también una teoría escéptica que Ortega expone en sus notas para el curso de una manera telegráfica pero significativa: “-Nietzsche: “la verdad es aquella clase de error sin la cual no puede vivir una especie determinada”. Voluntad de poderío. –Verdades y valores son monedas acuñadas por el troquel de la voluntad de grandes hombres. La verdad es cosa humana, demasiado humana” (1915, VII, 502). La verdad caracterizada en términos de utilidad, voluntad de poder e invención de grandes hombres es una muestra más del subjetivismo

desarrollado a lo largo de la historia y que, en el presente, no es una teoría más entre otras. Ese tipo de escepticismo, que además de Nietzsche se puede observar en Lipps, Mill o el psicologismo, es “la tendencia intelectual de la época. El subjetivismo, el relativismo subjetivista” (1915, VII, 502). Con independencia de que la interpretación de Nietzsche como “relativista subjetivista” sea adecuada o no, el relativismo subjetivista es presentado por Ortega como expresión de la modernidad en su fase terminal. La modernidad, como insistirá en los años inmediatamente posteriores, es subjetivismo e idealismo. Lo peculiar de esta última fase de la modernidad es que el subjetivismo ha acabado por reconocerse como escepticismo. Ortega toma distancia ante esta deriva y, de manera similar a como hará un año después en el primer número de *El Espectador*, se declara nada moderno y muy siglo XX (1915, VII, 516).

La verdad perdida por el escepticismo subjetivista moderno es recuperada por el “siglo XX” a través de la fenomenología. Ortega anuncia una “primavera de la Psicología” que ha llegado con la obra de Edmund Husserl y en especial con “los estudios de la significación” (1915, VII, 526). La fenomenología permite superar el escepticismo a través de una teoría del significado. Lo único a lo que no puede renunciar el escéptico es a que sus palabras tengan sentido. La verdad del principio de identidad es condición para que la duda, sea escéptica o metódica, tenga sentido. El escéptico tiene que aceptar la verdad del principio de identidad, pues “la duda posible concluye donde empieza el contrasentido” (1915, VII, 511). El significado es la garantía última de la verdad y la condición de posibilidad, en Ortega, de la pluralidad de perspectivas que, en su caso, son siempre perspectivas comunicables, más dialógicas que agonísticas.

2.3. En “Verdad y perspectiva”, Ortega prescinde de los tecnicismos fenomenológicos utilizados en el Sistema de Psicología y perfila el carácter polémico de su teoría en relación con tres teorías y actitudes filosóficas que él considera propias de la modernidad declinante: el pragmatismo, el subjetivismo y el racionalismo. Las tres tendencias implican, cada una a su manera, una cierta destrucción de la verdad o en el mejor de los casos su simplificación. El pragmatismo descubre la esencia de la verdad en la utilidad (1916, II, 159) y es por ello la expresión de una época que ha supeditado la verdad a la política. No es incorrecto apreciar lo útil como útil, indica Ortega realizando un primer ejercicio de perspectiva, pero el problema reside en afirmar que la verdad consiste en utilidad, pues “hacer de la utilidad verdad es la definición de la

mentira” (1916, II, 160). El criterio de la verdad no puede ser la utilidad, la verdad tiene un procedimiento de legitimación propio del que la utilidad no forma parte. Por eso, es preciso establecer de manera explícita la legitimidad de la verdad. La verdad y el conocimiento tienen sus propias normas y en relación con ellas es necesario afirmar “la obligación de la verdad (...) el derecho a la verdad” (1916, II, 160).

La crítica del subjetivismo, ampliamente desarrollada en el *Sistema de Psicología*, se amplía en “Verdad y perspectiva” al racionalismo, que en el curso de 1915, más condicionado por la crítica de Husserl al psicologismo, no había sido objeto de una consideración especial. En el ensayo de 1916, Ortega adopta una posición más parecida al que mantendrá a partir de ese momento en relación con la crítica de la modernidad. Tanto escepticismo como racionalismo son planteamientos propios de la edad moderna, que, más allá de sus muchas diferencias, comparten un elemento en común: la consideración de que “el punto de vista del individuo es falso” (1916, II, 162). El escepticismo afirma que si no hay más puntos de vista que el individual, la verdad no existe. El racionalismo sostiene que si la verdad existe no puede consistir en un punto de vista individual. La conciliación entre verdad y punto de vista individual es la clave del perspectivismo de Ortega y lo que confiere a su teoría un carácter de superación no destructiva de la modernidad, al menos en su intención programática.

Es sintomático que, en “Verdad y perspectiva”, Ortega introduzca su propuesta de superación perspectivista de la modernidad a través de un texto de Leibniz. Se trata del pasaje de la *Monadología* (parágrafo 57) según el cual de la misma manera que una ciudad contemplada desde distintos lugares puede dar lugar a la idea de que existen múltiples ciudades, debido a la multitud infinita de mónadas (“sustancias simples”, que Ortega interpreta como “conciencias”) parece haber muchos universos, que, en realidad, no son más que perspectivas del mismo según el punto de vista de cada mónada (1916, II, 162). Lo que enseña el texto de Leibniz y lo que asume Ortega de él es que la unidad del universo no es cuestionada por la pluralidad de perspectivas, y, en consecuencia con ello, que no es el individuo quien pone ni impone su perspectiva. Es en realidad el universo lo que permite salvar el concepto de verdad y establecer la consiguiente demarcación entre verdad y error que afectará a la posición del individuo. “La verdad, lo real, el universo, la vida” se presentan en multiplicidad de facetas y cada una de ellas da a un individuo. Si el individuo es fiel a su punto de vista propio no lo cambiará por uno imaginario (1916, II, 163). Lo que determina la diferencia entre el punto de vista

propio y el imaginario es la “faceta” que la realidad presenta al individuo. Verdad y realidad fundan en última instancia la posibilidad de una correcta visión subjetiva.

La unidad del universo es también el fundamento de la armonía de perspectivas que Ortega afirma desde un enfoque muy distinto al de la agonística de Nietzsche. “En vez de disputar integremos nuestras visiones” (1916, II, 163) propone en coherencia con su propia teoría, pues la realidad, multifacética pero única, garantiza la posibilidad de integración de los distintos puntos de vista. La integración de perspectivas implica también la posibilidad de garantizar la pervivencia de las diferencias individuales, que darán lugar a una edad más rica (1916, II, 164).

En *El tema de nuestro tiempo* se desarrolla también la idea del perspectivismo como superación del dilema moderno entre racionalismo y relativismo. El perspectivismo es caracterizado en esa obra como un rasgo característico de la nueva sensibilidad. El nuevo tiempo critica los excesos del racionalismo pero no acepta la afirmación de que la verdad, la justicia o la belleza no existen (1923, III, 611). Un ámbito de la cultura en el que se refleja la nueva sensibilidad es el del conocimiento. Ortega acentúa en esta oportunidad más la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento. El sujeto no es un medio transparente que se limita a reflejar la realidad ni una instancia que al intervenir sobre la realidad la deforme hasta hacer de ella una ficción. Es más bien como una red lanzada a una corriente que deja pasar algunas cosas y retiene otras. El sujeto selecciona las cosas, no las deforma. Pueblos, épocas e individuos son distintas retículas afines a ciertas verdades e incapaces de otras. La conclusión de Ortega es que “*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de su deformación es su organización*” (1923, III, 613). En el planteamiento tradicional, la individualidad de cada sujeto era una objeción contra la verdad; ahora la divergencia no se ve como contradicción sino como complemento (1923, II, 614).

La idea de mantenimiento de la verdad y de la armonía de la pluralidad de perspectivas se mantiene como posición básica de Ortega. La aportación más relevante del ensayo de 1923 es la caracterización del punto de vista individual como “selección” de aspectos de la realidad que es llevada a cabo por un sujeto más activo en el proceso de conocimiento, que además está condicionado por circunstancias históricas y culturales. Ahora bien, si el sujeto es la red que selecciona determinados aspectos de la realidad, la teoría presenta, al menos, dos posibles problemas. Tal vez el sujeto proyecte su red de selección sobre la realidad como el sujeto kantiano que proyecta sus formas de conocimiento propias sobre la experiencia y en ese sentido también selecciona la

experiencia posible. El perspectivismo orteguiano sería en ese caso una variedad de teoría del conocimiento neokantiana. Parece claro que desde la filosofía de Ortega no puede aceptarse esta hipótesis, porque el sujeto kantiano es ahistórico y universal, proyectaría siempre las mismas estructuras reticulares sobre la realidad. Ahora bien, si se prescinde de la universalidad del sujeto propia de la interpretación neokantiana, habrá que establecer un criterio para determinar la verdad en el caso de un posible conflicto de perspectivas e interpretaciones. El único criterio plausible parece ser el de afirmar que hay perspectivas no válidas, selecciones incorrectas de los aspectos que la realidad ofrece a los individuos. No parece posible que la realidad misma presente aspectos falsos, de manera que la posibilidad de un error depende de la pertinencia de la “red” que utiliza el individuo y será la realidad emisora, en última instancia, lo que determine si su punto de vista es correcto.

2.4. En el perspectivismo de Ortega, el concepto de Dios tiene un significado central, que no puede reducirse a una mención retórica u ornamental como podría sugerir una lectura apresurada. Es importante tener en cuenta, en cualquier caso, que lo que le interesa a Ortega es Dios como concepto, el “Dios de los filósofos” y no el objeto de la veneración y la creencia religiosas. La afirmación de Dios en relación con el tema de la perspectiva y el sentido no es incompatible, pues, con su actitud pública laica ni siquiera con su crítica de algunos aspectos de la moral cristiana o católica en lo que tiene de negadora de la vida.

En el ensayo “Dios a la vista” (1926), Ortega plantea el tema de Dios en relación con el tema de la perspectiva –el mismo título ya lo sugiere– y con el tema de su tiempo. Ortega caracteriza su propio tiempo como una época de acercamiento a Dios, a diferencia del siglo XIX que fue una época de alejamiento. La mayor sensibilidad del nuevo tiempo en relación con Dios no tiene que ser interpretada en términos de prácticas religiosas. El Dios que está “a la vista” es un “Dios laico” (1926, II, 605), una exigencia intelectual de la perspectiva. El siglo XIX, culminación de la Edad Moderna, fue una época de agnosticismo. El agnóstico mantiene ante la realidad una actitud fundamentalmente negativa, según Ortega. Reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa pero que lo que hay más allá de ella no puede ser objeto de la experiencia por lo que decide volver “la espalda al trasmundo” (1926, II, 606). El paisaje del agnóstico carece así de último término y su mundo acaba por ser “un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso

elemento” (1926, II, 607). La posición del agnóstico puede ser contrapuesta a la del gnóstico, que, ya desde Platón, desprecia lo inmediato y no reconoce más dimensión firme de la realidad que la del trasmundo. La posición correcta es, una vez más en Ortega, la que evita ambos extremos. Hay una línea en la que este mundo termina, pero en ella comienza el ultramundo que es trascendente (1926, II, 606). Dios sería de este modo el trasmundo exigido por el mundo entendido como horizonte.

El ensayo recupera, pues, el concepto de “trasmundo” que en otros pasajes de la obra de Ortega había sido entendido en un sentido polémico, más afín a Nietzsche, como negador de la vida. Es cierto que el “trasmundo” que menciona Ortega en esta ocasión no es el trasmundo platónico criticado por Nietzsche que duplica el mundo y niega la vida. Resulta significativa en este sentido la alusión a Platón como representante de la actitud gnóstica, tan criticada como la agnóstica. No se trata, pues, de afirmar un trasmundo que imponga valores morales y referencias absolutas a este mundo. El trasmundo es simplemente una dimensión de límite, exigida por la misma estructura perspectivista del mundo, por el hecho de que el mundo de la perspectiva es, como ya señaló Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, un mundo organizado. No menos significativa es la afirmación de que un mundo sin trasmundo, sin perspectiva última, sería un mundo carente de sentido (“sin fundamento, sin asiento”). Dios introduce y garantiza el sentido y el orden del mundo, su adecuada distribución en perspectivas. De manera implícita, Ortega acepta el diagnóstico de Nietzsche de un mundo sin Dios es un mundo sin sentido, pero reacciona ante él de manera opuesta: repone a Dios para reponer el sentido. El perspectivismo del significado afirma a Dios, a diferencia del perspectivismo de Nietzsche que lo niega.

Además de una exigencia de la perspectiva, Dios es una exigencia del sentido y del significado. Es el planteamiento que aparece en el *Sistema de Psicología* cuando Ortega afirma que “Dios como la integración, correlato del universo (...) es la exclusión de toda exclusión (...) Dios exigencia derivada de la lógica. Si no, *la física no existe*” (1915, VII, 522). Dios como exigencia de la lógica introduce el sentido. Si se quiere que los entramados de significación tengan consistencia y no se reduzcan a una fluctuación de los significado que haga imposible la comunicación y la inteligibilidad hay que afirmar una instancia absoluta. El argumento de Ortega es, en este aspecto, el inverso al planteado en el pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche teme que “no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (CI, “La “razón” en la filosofía”, 5; SW, 6: 78). En Ortega, el Dios del significado instituye

la gramática; en Nietzsche, la muerte de Dios y el perspectivismo del poder destituyen la gramática.

En *El tema de nuestro tiempo*, el concepto de Dios es recuperado por Ortega en un sentido que él considera distinto del propio del racionalismo. Dios sería la suma de las perspectivas individuales, se entiende que de las perspectivas verdaderas. Ese Dios no sería “racionalista” porque no tiene un punto de vista superior sino que “goza de todos los puntos de vista” (1923, III, 616). Aunque no sea como perspectiva distinta de las demás, Dios es la garantía de la concordancia y armonía de las perspectivas y con ello de su relación con la verdad.

Dios se relaciona, pues, con la perspectiva al menos en tres aspectos: es afirmado como horizonte de todas las perspectivas, como dimensión última, como trasmundo, que al establecer el límite del mundo garantiza su inteligibilidad; es afirmado también como instancia última de sentido que garantiza la consistencia de la lógica y el significado y, por último, es caracterizado como integrador de las perspectivas, como garantía de su armonía que excluya la posibilidad de una radical disonancia entre ellas. Dios señala el límite monoteísta del pluralismo de las perspectivas en Ortega. Se trata de un monoteísmo del sentido que afirma la persistencia de la verdad. Un planteamiento divergente del perspectivismo politeísta del poder de Nietzsche, un perspectivismo de la muerte de Dios, que remite al célebre pasaje de *Así habló Zaratustra* en el que los dioses mueren de risa al escuchar que uno de ellos quiere ser el único Dios (Za, III, “De los apóstatas”; SW, 4: 230).

Como en Nietzsche, el concepto de perspectiva en Ortega, está vinculado al de jerarquía. La perspectiva funda jerarquías, pero en el caso de Ortega, y en coherencia con todo lo anterior, no son jerarquías de poder sino jerarquías de significado. Algunos pasajes de la obra de Ortega no referidos explícitamente al tema del conocimiento ilustran de manera significativa el tema de la jerarquía. En el artículo “Apatía artística”, por ejemplo, se compara la gran importancia que el siglo XIX daba al arte poniéndolo en el primer plano de la cultura con la intrascendencia del arte reivindicada por las vanguardias y se llega a la conclusión de que la importancia concedida al arte por el siglo XIX se basaba en un error de perspectiva, pues en la perspectiva hay siempre orden y jerarquía (1921, II, 458). En *España invertebrada* se indica que cuando varias personas intervienen en una conversación el grupo queda pronto articulado en dos partes, una de las cuales influye en la otra, ya que si no hubiera una parte superior la conversación sería imposible (1922, III, 479). El último pasaje es especialmente

revelador de los límites del perspectivismo orteguiano. No se trata, desde luego, de un perspectivismo democrático, como ilustra, por lo demás, toda su teoría política. La pluralidad de sujetos pensantes y hablantes no construye discursivamente la racionalidad a través de un espacio público de individuos iguales. Existe, por el contrario, desde el principio, jerarquía. Ortega que siempre mostró reticencias ante el concepto nietzscheano de voluntad de poder, no podía admitir sin más que esa jerarquía fuese una jerarquía de poder. La legitimidad del poder tenía que fundarse en la instancia del significado y la verdad. Se trataba, pues, curiosamente, de un perspectivismo más platónico que nietzscheano. Tanto en Nietzsche como en Ortega la perspectiva funda jerarquía, pero mientras en Nietzsche el poder pone el significado, Ortega aspira a que el significado ponga el poder.

Tal vez el Dios de Ortega no fuera “racionalista” en el sentido de poseer una perspectiva privilegiada distinta de las particulares e independiente de ellas, pero el diálogo con Leibniz es fundamental en el tema de la perspectiva. La teoría del punto de vista individual que contribuye a la verdad total evoca la idea de la mónada como espejo de la totalidad. Ortega se planteó a lo largo de los años 20 la posibilidad de interpretar la mónada en un sentido vitalista y no idealista. En “La resurrección de la mónada” propone una nueva filosofía que, a diferencia de las más representativas de la modernidad, se interese más por la sustancia que por la función. Sería, sin embargo, necesario formular un nuevo concepto de sustancia. La modernidad entendió la función separada de la sustancia; las edades Antigua y Media tuvieron una concepción inactiva, estática, de la sustancia. El planteamiento correcto consiste en entender la sustancia como fuerza, como germen de acción. Justamente esa sustancia activa es la mónada de Leibniz (1925, III, 787). En este aspecto, su interpretación no difiere mucho de la de Nietzsche cuando éste indica que para Leibniz “La conciencia es sólo un accidente de la representación, no un atributo necesario y esencial” (GC, 357; SW, 3: 598). Bajo la sustancia pensante de Leibniz se manifestaría una realidad entendida como fuerza, como energía.

En el caso de Ortega, más decisiva aún que la recuperación de la mónada en clave vitalista es la idea de la consistencia del universo que puede dar lugar a una multiplicidad de interpretaciones con sentidos convergentes, como señala la imagen de la ciudad de la *Monadología*. Por último, la idea de Dios como elemento que introduce el principio de la armonía preestablecida entre las mónadas es reelaborada por Ortega en términos compatibles con su propia filosofía. Naturalmente, Ortega no podía aceptar la

idea de una armonía “preestablecida” por Dios, pero en su planteamiento Dios es al menos el símbolo y la garantía de que la armonía existe como condición indispensable para la verdad, aunque no haya sido establecida de antemano. En este sentido ha de entenderse la observación hecha más arriba de que en Ortega hay una teodicea del significado, que contrasta una vez más con la ateología del poder de Nietzsche.

2.5. Una última cuestión a tener en cuenta sobre el tema del perspectivismo en Ortega y Nietzsche es la de la relación entre perspectiva y metáfora. En el análisis de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” se indicó que el significado que tenía la metáfora en Nietzsche como expresión de experiencias individuales y particulares no susceptibles de ser subsumidas en conceptos universales. Cuando la metáfora era “petrificada” en concepto tenía lugar una perversión de la metáfora, cuyo potencial expresivo sólo podía ser recuperado en el lenguaje del arte. Ortega no entiende el concepto sin embargo, como una destrucción de la metáfora sino más bien como una “urbanización” de la metáfora. Si Nietzsche plantea la interpretación del concepto desde una hermenéutica de la sospecha que muestra el concepto como falsificación y encubrimiento de la metáfora, Ortega propone una regimentación de los usos de la metáfora que muestre la compatibilidad entre metáforas y conceptos a partir de una teoría firme, no fluctuante, del significado.

En “Las dos grandes metáforas”, uno de los ensayos que publica con motivo del centenario de Kant, Ortega señala que la metáfora es un instrumento mental imprescindible no sólo para la poesía sino para la ciencia y para la filosofía. La metáfora sirve a la ciencia cuando es preciso formular nuevos conceptos. Se necesita dar nombre a un nuevo concepto y se elige una palabra usual para referirse a él. La metáfora es una trasposición de nombre: un nombre que significaba una cosa pasa a significar, al menos parcialmente, otra. Es importante tener en cuenta que, para Ortega, no toda trasposición es metafórica. A veces un término abandona por completo su significado originario y pasa a tener otro distinto. Ortega pone el ejemplo de la palabra “candidato”. Candidatos eran originalmente quienes participaban en Roma en los comicios y para ello tenían que ir de blanco. En la acepción actual de candidato el blanco ya no es ningún referente. En la metáfora, sin embargo, es fundamental que se conserve siempre un elemento de la dualidad integrada por el significado original y el derivado. Si se prefiere la denominación metafórica dual a la más directa y propia es porque además de costar nombrar algo nuevo cuesta pensarlo. La metáfora es un procedimiento para “aprehender

lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual” (1924, II, 508). La metáfora es, por lo tanto, un recurso para gestionar la diferencia y la alteridad que permite asimilar estas dimensiones a las estructuras de lo ya conocido.

Ciencia y poesía constituyen dos ámbitos legítimos de uso de la metáfora siempre que se tengan en cuenta los principios de regimentación de uno y otro. Mientras en la ciencia, la metáfora tiene un oficio suplente, en la poesía tiene un oficio constituyente. La dualidad esencial de la metáfora es interpretada de manera distinta en la ciencia y en la poesía: “La ley científica se limita a afirmar la identidad entre las partes abstractas de dos cosas; la metáfora poética insinúa la identidad total de dos cosas concretas” (1924, II, 510). Cuando Newton afirma que se puede expresar matemáticamente la relación entre las fuerzas y los movimientos de los astros no dice que los astros sean números sino que entre astros y números hay algún elemento común. Cuando Lope de Vega dice que los surtidores son lanzas de cristal identifica ambos objetos. “La metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye” (1924, II, 510).

La tensión entre metáfora y concepto es resuelta en Nietzsche en términos de lucha de posiciones de poder. La relación entre metáfora y concepto es interpretada una vez más por Ortega en términos de integración. Existe un sentido que permite estipular el ámbito adecuado de uso del concepto y de la metáfora. Como en otras ocasiones, las distintas perspectivas se someten a un régimen armónico.

3. Vida, creencia e interpretación en el último Ortega.

“Por lo demás, no ignoro que hay gentes las cuales creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así llamado es meramente una creación de la voluntad individual o “colectiva”. Nietzsche, si no recuerdo mal, pensaba de este modo: “das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung”. La vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción. Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla.”

(1934, IX, 147 s.).

El texto del “Prólogo para alemanes” que encabeza este apartado enuncia, como el de 1916, una diferencia de planteamiento con Nietzsche. A diferencia del texto de *El Espectador*, sin embargo, no se centra en el concepto de perspectiva sino en el de verdad. Jaime de Salas (2013: 232) ha señalado oportunamente que después de *El tema*

de nuestro tiempo el perspectivismo epistemológico “dejará de ser una cuestión central y se reformulará dentro del curso de la obra madura”. En la teoría del conocimiento de la “segunda navegación” el concepto de perspectiva pierde importancia en relación con los de creencia e interpretación. De todas formas, a Ortega sigue preocupándole el problema de la verdad y, más en concreto, el problema de una posible destrucción de la verdad. Por ello plantea un nuevo intento de fundamentación, que no está exento de dificultades y debilidades y que vuelve a poner en un primer plano la confrontación, implícita o explícita, con Nietzsche.

3.1. En “Ideas y creencias” (1936), Ortega introduce estos dos conceptos, fundamentales en la teoría del conocimiento de sus últimos años. Las ideas son pensamientos que se le ocurren a alguien. Estos pensamientos pueden tener diversos grados de verdad, pueden llegar incluso a ser teorías científicas con un sólido fundamento de verdad. Ahora bien, hay otro tipo de pensamientos que tienen que ver con una actitud más radical del ser humano que la de las ocurrencias, la formulación de teorías o los “juegos de ideas” más o menos serios de los sujetos pensantes. Esos otros pensamientos están relacionados con una dimensión fundamental, definitoria del ser humano: la interpretación. A partir de los años 30, Ortega comienza a diferenciar dos conceptos que habían sido prácticamente sinónimos en su pensamiento anterior: mundo y circunstancia. En *En torno a Galileo*, por ejemplo, Ortega señala que el hombre no tiene más remedio que interpretar la circunstancia. La circunstancia es un mero repertorio de facilidades y dificultades con el que se encuentra el ser humano que vive. Ante ese repertorio de facilidades y dificultades de su entorno, que, en principio, es un puro problema, el hombre “fabrica” una “arquitectura” que le permite interpretar la circunstancia. Esa arquitectura es el mundo (1933, VI, 381). El mundo no es, pues, una experiencia originaria del ser humano sino la interpretación de la circunstancia. Las ideas básicas que permiten interpretar la circunstancia, hacer de ella un mundo y con ello posibilitar la vida humana son las creencias. Como interpretaciones realizadas en alguna ocasión por un sujeto, las creencias son un cierto tipo de ideas, que Ortega llama a veces “ideas básicas” o “ideas creencias” (1936, VI, 662). No obstante, Ortega prefiere diferenciarlas de las otras ideas reservando para estas ideas básicas, interpretativas de la circunstancia, el término creencia. Las creencias constituyen el continente de la vida, mientras las ideas son solamente uno de sus contenidos (1936, V, 662). Las ideas se tienen, en las creencias se está. En las ideas se piensa; en las

creencias no se piensa, se cuenta con ellas, como una persona cuenta con que al salir de su casa se encontrará en la calle sin tener que reflexionar sobre ello (1936, V, 662).

La creencia puede ser caracterizada como la idea que se tiene de la realidad. A partir de esta constatación, Ortega establece una definición de verdad: “Una idea es verdadera cuando se corresponde con la idea que tenemos de la realidad” (1936, V, 665). Para Ortega, por lo tanto, la verdad consiste no en la correspondencia entre el intelecto y la cosa sino en la correspondencia entre la idea y la creencia. Importa tener en cuenta que en la caracterización de Ortega la “cosa” o la “realidad” es sustituida como referente de la correspondencia por la creencia. La diferencia es importante porque Ortega establece una distinción fundamental entre realidad y creencia. Lo que se llama mundo real o exterior no es la “nuda realidad” sino una interpretación, una idea que se ha consolidado como creencia (1936, V, 678). Ortega ilustra su teoría con un ejemplo clarificador. El hombre actual cree que la tierra es un astro, el hombre del siglo VI a. C. creía que era una diosa. Tierra-diosa y Tierra-astro no son la realidad sino dos ideas que han llegado a ser determinados momentos históricos creencias. La realidad auténtica de la tierra no tiene figura “es puro enigma”. Consiste en un “incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida” (1936, V, 676 s.). La realidad desnuda es lo que Ortega llama en otras ocasiones “circunstancia”. El mundo, sin el que el hombre no puede vivir, está configurado por las creencias. Sin “mundo”, sin “creencias”, no hay hombre, pues en una situación como esa el hombre sería absorbido por la circunstancia, no podría convivir con ella a través de la interpretación.

Existen, por lo tanto, tres planos: el de la “nuda realidad” o circunstancia, el de las creencias y el de las ideas. Lo decisivo en relación con la teoría del conocimiento es que el referente primordial de las ideas no es la realidad desnuda sino la creencia. Las ideas tienen que ajustarse a las creencias para ser verdaderas. Ideas y creencias se constituyen así en Ortega como mundo interno y mundo externo. El mundo físico del físico científico no es la realidad, ni siquiera es el mundo externo. Tanto el mundo poético como el mundo científico son mundos interiores (de “ideas”) creados por la fantasía. Las ideas son sólo fantasías y si se toman como si fueran la realidad, se confundiría el mundo interior con el mundo exterior, que es la confusión propia del demente (1936, V, 680). El loco aparece una vez más como la disidencia no tolerada en el orden de la representación. Es cierto que no es posible tener una representación cabal de la “nuda realidad”, pero la realidad y el significado quedan salvaguardados en la segunda navegación por la creencia, una interpretación privilegiada que ilustra el paso

de una fenomenología más husserliana, vigente desde 1914 hasta los años 30, a una fenomenología más hermenéutica, que, en cierto sentido, debilita el concepto de verdad.

Las creencias son la tierra firme sobre la que se instala el hombre. De hecho uno de los ejemplos más clarificadores que encuentra Ortega de lo que es una creencia es la creencia en que hay tierra firme bajo nuestros pies. Ahora bien, las creencias pueden ser sacudidas por la duda. La duda, señala Ortega, es también una creencia. Se parece a otras creencias en que, cuando es una duda radical, no metódica o hipotética, se cree en ella. Se diferencia de otras creencias en que contiene dos creencias antagónicas. Cuando la instalación que el hombre tiene en el mundo es la duda, la seguridad de las creencias habituales se pierde. A la “tierra firme” de las creencias sucede “el mar de dudas” (1936, V, 670), otra metáfora que Ortega utiliza con frecuencia. Cuando el hombre está inmerso en la duda “se pone a pensar” (1936, V, 671). Trata de sustituir el mundo inestable por otro firme, sin ambigüedades. Para ello, “fantasea”, inventa figuras imaginarias de otros mundos y a la que le parece “idealmente más firme”, la llama “verdad” (1936, V, 671). Cuando la “figura imaginaria”, en principio una idea, se hace idealmente más firme, se convierte en creencia, una verdad originaria, que sería el fundamento de las verdades propias de las ideas que se adecúen a ella. La verdad, sin la que el hombre no puede vivir, se basa en la demanda de firmeza. El hombre no puede instalarse en una vida ambigua, insegura, provisional. La vida no vive de la ficción y del engaño, como advertía Ortega a Nietzsche en el “Prólogo para alemanes”, sino de la verdad.

El concepto de creencia es así el concepto fundamental en la teoría del conocimiento del último Ortega. Es cierto que las creencias son un cierto tipo de ideas y que en su origen fueron ideas destinadas a interpretar la circunstancia. Ahora bien, el hombre no vive de sus ideas sino de sus creencias, que le proporcionan la necesaria seguridad para que su instalación en el mundo sea satisfactoria. Por otra parte, las creencias determinan las ideas en dos importantes sentidos. En las épocas de creencias asentadas y no dudosas constituyen el criterio de verdad para las ideas: una idea será verdadera en la medida en que se corresponda con las creencias propias de la época. En las épocas de crisis, de duda sobre la creencia, el destino de la idea, si su interpretación de la circunstancia resulta más firme que otra, será el dejar de ser idea para ser creencia.

Ortega se mantiene de este modo, al final de su trayectoria, en el dilema de un kantismo cuestionado por la crítica vitalista. El punto de vista kantiano se observa en el mantenimiento de una cosa en sí originaria, que en su caso es la circunstancia o la “nuda

realidad”. Intenta superar lo que considera intelectualismo moderno de la constitución trascendental del sujeto kantiano a través de una teoría de la interpretación, según la cual el sujeto “fantasea”, “inventa” distintos mundos. En el fondo, su proyecto parece contener una historización radical del sujeto trascendental de Kant. Desde esta perspectiva adquieren sentido sus críticas a Dilthey por seguir considerando que las distintas cosmovisiones, en el lenguaje de Ortega, “interpretaciones”, son dimensiones constitutivas del ser humano y no formas históricas que aparecen y desaparecen en el tiempo. Esa exigencia de una historia radical del sujeto y las formas del conocimiento le separaría también de Cassirer, cuya filosofía de las formas simbólicas podría tener un punto de contacto con la teoría del animal fantástico. Ahora bien, la disolución historicista del sujeto trascendental de Kant como intérprete que opera sobre la cosa en sí para extraer de ella objetos de conocimiento, implica en Ortega un cuestionamiento del concepto universal de verdad. Su afirmación, por ejemplo, que la idea de la Tierra-astro es “probablemente más verdadera” que la idea de la Tierra-diosa delata en el titubeo su inconsistencia, pues una vez establecida la dinámica entre las ideas y las creencias tan verdadera es una idea del siglo VI a. C. que se ajusta la creencia de la Tierra-diosa como una idea contemporánea que se ajusta a la idea de la Tierra-astro. El fundamento de la verdad no es la universalidad, como todavía lo era en el perspectivismo husserliano y leibniziano de los años 20, sino el de la seguridad, pues para Ortega, a pesar de sus propias palabras, vivir no es vivir en peligro sino, sobre todo, encontrar seguridad ante el peligro. En este aspecto se diferencia una vez más de Nietzsche.

3.2. La posición de Nietzsche coincide con la de Ortega al vincular la creencia con la seguridad y la verdad. Nietzsche se diferencia, sin embargo, de Ortega porque considera que la seguridad que proporciona la creencia no representa la forma de vida más elevada y deseable y que la pretensión de verdad propia de las creencias carece de fundamento firme, estrictamente epistemológico.

Nietzsche relaciona con frecuencia la creencia con el dogmatismo, con una actitud rígida ante una realidad, como la vida, cambiante. En *La gaya ciencia*, por ejemplo, la creencia es caracterizada como un síntoma de la enfermedad de la voluntad. La cantidad de creencia que necesita alguien para prosperar constituye una medida de su fuerza, en realidad de su debilidad. El “*anhelo de certeza*” se basa en el “*anhelo de querer tener algo firme*”, que responde a un “*instinto de debilidad*”. La creencia es más

deseada siempre donde falta voluntad, por eso cristianismo y budismo parten de la misma experiencia de enfermedad de la voluntad. Frente a la debilidad de la creencia está “una libertad de la voluntad en la que el espíritu se despide de toda creencia (...) de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta el borde de los abismos. Un espíritu tal sería *el espíritu libre por excelencia*” (GC, 347; SW, 3: 581 ss.). El espíritu libre es, pues, sobre todo, espíritu libre de creencias. La seguridad que la creencia proporciona remite en su proceso de formación a una inseguridad que tiene que ver con la debilidad. El hombre fuerte no necesita las creencias porque puede asumir el elemento de inseguridad que contiene la vida e instalarse en él sin negarlo. La ligereza, la plétora de posibilidades de una vida no disminuida por el miedo, la creatividad experimental y el arrojo reflejados en la figura del baile al borde del abismo sugieren que una vida ascendente es una vida sin creencias.

La creencia incondicionada es una actitud que ha entrado definitivamente en crisis con el advenimiento del nihilismo. Los hombres modernos, con los que Nietzsche en esta ocasión se identifica, son “cautelosos con las convicciones últimas”. Están prevenidos ante “los engaños de la conciencia que hay en toda creencia fuerte, en todo sí y no incondicionado” (GC, 375; SW, 3: 627). La creencia como posición de la seguridad y de lo incondicionado es una estructura que pertenece a la vieja metafísica y remite a las pretensiones de omnipotencia ideal del platonismo, desmentido en su fase nihilista.

La engañosa seguridad de las creencias, presuntamente portadoras de una verdad firme, se pone también de manifiesto en un revelador fragmento de los años 80. En él describe Nietzsche que las épocas escépticas, que padecen inseguridad, se convierten a creencias rígidas. Las personas y épocas que, por el contrario, tienen aversión por los dogmas se resisten a las creencias globales. El diagnóstico final de Nietzsche resulta representativo: mientras las primeras épocas padecen la inseguridad, las segundas gozan de ella (FP 1886-1887, 5 [17]; SW, 12: 191). Padecer y gozar de la inseguridad son síntomas de dos maneras distintas de entender la vida y de entender el significado de las creencias. Asumir la inseguridad, instalarse en ella y gozar de sus múltiples posibilidades y transformaciones es la actitud propia del hombre fuerte y creador, del afirmador de la vida, no de su mero preservador.

El desenmascaramiento de la relación entre creencia y seguridad muestra que la seguridad de la creencia lejos de ser un síntoma de fuerza conseguida lo es de la

debilidad y la enfermedad de la voluntad. La creencia es negadora de la vida humana y de sus posibilidades más expansivas, no afirmadora de ella como pensaba Ortega. El desenmascaramiento de la relación entre creencia y verdad muestra que las pretensiones de situar en la creencia el fundamento de la verdad son discutibles. La mera fuerza de una creencia, indica Nietzsche, no garantiza nada sobre su verdad. Esta constatación constituye “nuestra auténtica visión de europeos”, es decir, la perspectiva que se adopta una vez que se asume el diagnóstico del nihilismo. La creencia presenta el carácter de lo inmovible, asumido por todos, que también tiene en Ortega, pero en Nietzsche se añade un importante ingrediente de falta de lucidez e incluso de inteligencia: “Toda creencia prolongada *se vuelve* finalmente tonta, lo que significa, expresado con la claridad de nuestros modernos psicólogos, que sus raíces se hunden en el inconsciente, desaparecen en él”. Por ello, la creencia más creída será la más profunda, tonta y “mejor defendida frente a las razones, hace más tiempo abandonada por las razones” (FP 1886, 4 [8]; SW, 12: 181 s.). La contraposición entre creencia y razón que Nietzsche plantea en el texto presenta un cierto paralelismo con la contraposición entre creencia e idea. En ambos casos, la creencia aparece como lo indiscutiblemente aceptado y como el fundamento de la verdad, mientras que la razón (Nietzsche) y las ideas (Ortega) resultan dimensiones que carecen, en principio, de la suficiente consistencia como para cuestionar las creencias. Ahora bien, la creencia en Nietzsche tiene la connotación de falta de inteligencia -por eso es caracterizada como “tonta”- que si tuviese que ser aceptada desde una perspectiva orteguiana cuestionaría su función en la legitimación de la verdad.

En última instancia, las creencias, que, según Ortega, interpretan la circunstancia, en el caso de Nietzsche deforman la vida, proyectan sobre ella una verdad extraña que niega sus componentes más afirmativos y favorece así una vida descendente. Las creencias son el fundamento de verdades y valores inmutables. Un fragmento póstumo de 1887 establece la función de la creencia en la conexión entre verdad y moral. Las estimaciones de valor constituyen la esencia de la verdad y en ellas se expresan condiciones de conservación y crecimiento. Tiene que haber una serie de creencias para que se pueda juzgar y no haya dudas sobre los valores esenciales, pues “... para prosperar tenemos que ser estables en nuestra creencia, esto lo hemos transformado en que el mundo “verdadero” no es cambiante y en devenir sino un mundo *que es*” (FP 1887, 9 [88]; SW, 12: 352 s.). La creencia establece el “mundo verdadero”,

el viejo mundo de la metafísica, un mundo del “ser” que niega el mundo del “devenir” propio de la vida.

En cualquier caso, lo decisivo desde el punto de vista de Nietzsche sería, una vez más, la relación entre creencia y poder. Si el poder instituye las creencias éstas no pueden ser, como pensaba Ortega, el resultado sin más de una actividad estructuralmente interpretativa del ser humano, que le permite resolver en distintos momentos históricos el problema de su relación con la circunstancia. Las creencias, desde la perspectiva de Nietzsche, luchan unas con otras, violentan como toda interpretación y su vigencia no es la consecuencia de un ideal de seguridad en la interpretación de la circunstancia sino del triunfo de unas determinadas posiciones de poder, con los valores que conllevan, sobre otras. El paradigma de una construcción ontológica del sentido se enfrenta así una vez más a un paradigma de su construcción política, entendiendo por política el ámbito en el que el poder se afirma con independencia de que los cauces mediante los que lo hace sean institucionales o no.

CAPÍTULO VI: LA DIMENSIÓN ESTÉTICA

La estética ocupa un lugar central tanto en la filosofía de Nietzsche como en la de Ortega. Ambos pensadores han formulado además teorías estéticas que han ejercido un importante influjo en las corrientes artísticas de la época, especialmente en las vanguardias que se desarrollan en Europa en el primer tercio del siglo XX. No será necesario insistir, en este sentido, en la referencia que Nietzsche fue para el expresionismo alemán (cf. Barrios, 2014) y Ortega para la llamada generación de 1927. En relación con el tema de esta investigación interesan sobre todo dos aspectos de las teorías estéticas de Ortega y Nietzsche: la relación de ambas con la experiencia de una crisis de la modernidad y el paralelismo que presentan las evoluciones del pensamiento estético de los dos filósofos.

Tanto Nietzsche como Ortega pretenden someter a crítica a lo que ellos consideran la estética moderna pero para comprender el sentido de sus planteamientos hay que tener en cuenta lo que ambos entienden por modernidad estética y que la crítica radical se produce especialmente en un segundo momento de su evolución filosófica. Por estética moderna entienden Nietzsche y Ortega, ante todo, estética romántica. En ese sentido afirma Nietzsche que “A través de Wagner habla la modernidad su más íntimo lenguaje” (CW, “Prólogo”; SW, 6: 12). Esto significa que la crítica de la modernidad no afecta a las vanguardias, habitualmente consideradas como una expresión artística de la modernidad, si no como la modernidad por excelencia. En el caso de Ortega puede haber una mayor ambigüedad en lenguaje pero la dirección es la misma. En “Musicalia”, por ejemplo, diferencia entre música romántica (Beethoven, Wagner) y música moderna (Debussy) para referirse al carácter más innovador de la segunda que le resulta más estrictamente artística (1921, II, 372 s.). Ahora bien, el planteamiento general de *El tema de nuestro tiempo* no deja lugar a dudas: el nuevo arte (lúdico y festival) es un síntoma más de la nueva sensibilidad, opuesta al siglo XIX, la “época que ahora acaba”, que Ortega caracteriza con frecuencia como modernidad y ante la que se declara en el famoso pasaje de *El Espectador* “Nada moderno y muy siglo XX”.

Las peculiares evoluciones de las teorías estéticas de Nietzsche y Ortega ilustran, en ambos casos, distintos momentos de distancia ante la modernidad. Ortega y Nietzsche coinciden siempre en conceder una gran importancia al arte como experiencia antropológica y como manifestación cultural. Puede afirmarse que, con independencia de las evoluciones que se dan en los planteamientos de ambos, sostienen teorías de la autonomía del arte, en el sentido de que el arte es una esfera con significado propio, irreducible a otros, en el ámbito de la cultura. Ahora bien, tanto en uno como en otro caso cabe hablar de dos etapas: en una primera defienden lo que se podría llamar “autonomía imperial” del arte; en otra, su autonomía “libertaria”.

El término “autonomía imperial” tiene un significado similar al que Ortega utiliza cuando se refiere a Wagner como un representante del “imperialismo musical”, una variante más del “imperialismo omnímodo” del siglo XIX en el que cada arte aspiró a la ilimitación de su esfera (1921, II, 459). En la autonomía imperial, el arte se afirma como una dimensión suprema de la cultura, a la que deben subordinarse las demás. El arte es una experiencia privilegiada que permite conocer la esencia del mundo, más en concreto la esencia de la vida. Ahí reside su especial superioridad sobre cualquier otra forma de cultura. El Nietzsche schopenhaueriano y wagneriano de *El nacimiento de la tragedia* es un claro exponente de esta autonomía imperial del arte. También lo es el Ortega de los años 10, aunque el término imperial pueda resultar exagerado en relación con su visión del arte de esos años. En cualquier caso, Ortega considera que el arte es la experiencia que permite conocer la vida de una manera más esencial que la ciencia o la moral. Sostiene estas posiciones en ensayos como “Adán en el paraíso” (1910), que ya fue analizado en el primer capítulo, o “Ensayo de estética a manera de Prólogo”, que se analizará en este mismo capítulo. Tanto Nietzsche como Ortega consideran que el arte es una forma de acceso privilegiada y superior a la esencia de la realidad, que ambos caracterizan como vida. En los dos casos aparece en el trasfondo la estética de Kant, que Nietzsche recibe a través de Schopenhauer y Ortega a través de los neokantianos. La idea de la tercera crítica de Kant como mediadora entre las dos primeras, del arte como mediador entre la naturaleza y la cultura, inspiró la estética romántica en cuyos límites se siguen moviendo tanto el primer Nietzsche como el primer Ortega. Es cierto que en el último la consideración sobre el arte está sometida a la regimentación kantiana de los usos de la razón y que, en ese sentido, no cabe hablar de imperialismo en un grado tan alto como el que sugieren las posiciones de Nietzsche y Wagner. No obstante, la condición del arte como experiencia de un acceso privilegiado a la realidad lo coloca en

una peculiar posición de hegemonía cultural, que será cuestionada por el propio Ortega en los años 20.

En el “Ensayo de una autocrítica” que antepone en 1887 a la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche indica que esa obra, publicada originalmente en 1872 y ante la que se distancia en 1887, contenía una “metafísica de artista” en el trasfondo (NT, “Ensayo de autocrítica”, 2; SW, 1: 13). Como “metafísica de artista” podría ser caracterizada no sólo la primera obra de Nietzsche sino en lo fundamental todo su pensamiento anterior a *Humano, demasiado humano* (1878). Los intérpretes de Nietzsche han discutido pormenorizadamente sobre si hay una evolución entre su teoría estética de juventud y la de la madurez, y sobre si en *El nacimiento de la tragedia* hay un planteamiento de fondo schopenhaueriano¹. La posición que se va a mantener en este trabajo es la de que existe una evolución y que, aún siendo una obra del todo original, *El nacimiento de la tragedia* se mantiene dentro del marco conceptual de la filosofía de Schopenhauer. La observación es relevante porque Schopenhauer es la referencia fundamental de la modernidad en la obra de Nietzsche. Nietzsche se incardina en la modernidad a través de Schopenhauer y rompe con la modernidad –o al menos con lo que el percibe como modernidad– a través de su ruptura con Schopenhauer. En este proceso, la teoría estética es fundamental. La modernidad que Nietzsche recibe de Schopenhauer, y sobre todo la que reelabora a partir de Schopenhauer, es una modernidad estética. Se expresa ante todo en el “relato de la obra de arte total”, presente en las obras de Wagner, pero que Nietzsche conceptualiza en lenguaje schopenhaueriano. Ante ese último reducto de modernidad reacciona Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* y en su pensamiento maduro. La observación de *La genealogía de la moral* según la cual “Schopenhauer se sirvió de la concepción kantiana de lo estético” (GM, III, 6; SW, 5: 346) es significativa. Según Nietzsche, Kant había

¹ Un argumento defendido con frecuencia, que se remonta al menos a la monografía de Fink (1960) es que Nietzsche sostiene sus propias ideas pero que lo hace con un lenguaje schopenhaueriano. No se entiende bien cómo la filosofía de un pensador puede ser algo distinto de su lenguaje. Entre los intérpretes españoles de Nietzsche, Manuel Barrios (2002) y J. B. LLinares (2014) han insistido en la independencia de los planteamientos de Nietzsche en relación con Schopenhauer. El mismo Barrios (2014a: 50) reconoce, sin embargo, que en el llamado periodo intermedio se produce “la despedida de los postulados de la “metafísica de artista” pergeñada en *El nacimiento de la tragedia*”. También para Luis de Santiago (2014: 27) en la etapa intermedia “la metafísica de la primera época ya ha quedado de alguna manera superada”. Según Héctor J. Pérez López (2001: 38) “la recepción nietzscheana de Schopenhauer se reduce a un solo concepto, el de voluntad junto a su opuesto, la apariencia, y a una teoría, la de la expresión de la voluntad en la música”. Planteada en esos términos, que este trabajo comparte, no parece desde luego una recepción “reducida”. La interpretación que se mantiene en la presente investigación también coincide en el planteamiento general con la de Mathieu Kessler (1998) que distingue dos estéticas en Nietzsche: una “metafísica de artista” y una “fisiología del arte”.

caracterizado lo bello por dos rasgos propios del prestigio del conocimiento: impersonalidad y validez universal. Se trata de dos rasgos que sitúan a Schopenhauer en la modernidad a través de Kant, pero que, en la medida en que el primer Nietzsche asume planteamientos schopenhauerianos, también hacen de él un moderno peculiar.

Ortega recibió la estética vitalista de Nietzsche en el contexto del modernismo español, en el que se formó literariamente. Luego mantuvo un vocabulario nietzscheano en el que se relacionaban arte y vida, aunque lo reelaboró en un marco conceptual en el que también existían elementos neokantianos, como se mostró en el capítulo primero en el análisis de “Adán en el paraíso”. Ortega no se instala, sin embargo, en una ontología ni en una estética schopenhauerianas. Su conexión con Nietzsche en este primer momento se centra en el concepto de vida y su importancia para el arte.

La evolución de la teoría estética de Nietzsche es más abrupta que la de Ortega. En Nietzsche se trata de abandonar una concepción del arte y adoptar otra; en Ortega, más bien, de tener en cuenta distintos aspectos de la experiencia artística. El paralelismo entre los dos procesos de evolución se refleja en los meros títulos de las obras en las que se formulan las nuevas ideas estéticas: *Humano, demasiado humano* y *La deshumanización del arte*. Tanto Nietzsche como Ortega, en esta segunda fase, proponen un arte deshumanizado. La autonomía del arte que se da en sus planteamientos puede ser caracterizada como autonomía libertaria en la medida en que propone un arte independiente de otras instancias de la cultura, pero no superior a ellas. El nuevo arte es intrascendente, lúdico, sin pretensiones de legitimidad total.

El capítulo analizará estos importantes paralelismos entre la teoría estética de Ortega y la de Nietzsche. Se divide en cuatro apartados. El primero de ellos estudia la estética centrada en la vida de Nietzsche y Ortega en sus primeros años. El segundo se ocupa del giro tanto de Ortega como de Nietzsche hacia una estética que en ambos casos cabe caracterizar como “deshumanizada”. Los apartados tercero y cuarto analizan dos aspectos del pensamiento estético tardío de Ortega que resultan relevantes en relación con Nietzsche: su teoría acerca del origen del teatro y su interpretación del arte de Velázquez como un arte que capta la vida.

1. *El temblor inagotable de la vida universal.*

“Porque una manera de muerte es para la Gioconda –el alma de Leonardo– vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal.”

(1916, II, 162n).

1.1. La “metafísica de artista” que Nietzsche plantea en *El nacimiento de la tragedia* se proponía, como apuntaba en la revisión de 1887, “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida*” (NT, “Ensayo de autocrítica”, 2; SW, 1: 14). Si hay metafísica de artista en el primer Nietzsche es porque el arte proporciona tanto el conocimiento esencial del mundo y la realidad como la redención del sufrimiento también esencial del ser humano. El arte introduce en la vida el conocimiento y el sentido. Desde esta perspectiva hay que entender la afirmación de que “sólo como fenómeno estético están justificados la existencia y el mundo” (NT, 5; SW, 1: 47).

La realidad, la vida, que el arte permitirá conocer, es caracterizada por el joven Nietzsche en términos de una ontología schopenhaueriana. La conexión entre arte y vida se expone con claridad de manera global en el siguiente texto: “Al contrario de todos aquellos que se afanan por derivar las artes de un principio único considerado como fuente vital de toda obra de arte, yo fijo mi mirada en aquellas dos divinidades artísticas de los griegos, Apolo y Dioniso, y reconozco en ellas los representantes vivientes e intuitivos de *dos* mundos artísticos dispares en su esencia más honda y en sus metas más altas. Apolo está ante mí como el transfigurador genio del principium individuationis, único mediante el cual puede alcanzarse la redención en la apariencia; mientras que al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser” (NT, 21; SW, 1: 103). El texto pone de manifiesto que lo apolíneo y lo dionisiaco son los dos principios explicativos del arte. Lo apolíneo es caracterizado como ámbito de la apariencia y del principio de individuación. Lo dionisiaco es referido a las Madres del Ser, es decir, a la esencia del mundo. En otro momento indica Nietzsche que las Madres del ser son Ilusión, Voluntad y Dolor (NT, 20; SW, 1: 132). El mundo consiste en una voluntad única, caracterizada por el dolor, que se objetiva en apariencias, meras ilusiones en relación con la voluntad esencial.

Como en Schopenhauer el mundo es voluntad y representación. Lo apolíneo permite acceder al plano de la representación, lo dionisiaco al de la voluntad.

Entre lo dionisiaco y lo apolíneo existe una relación dialéctica de mutua redención basada en la experiencia cósmica del sufrimiento. En la ontología de Schopenhauer, la voluntad única, sufriente, se objetiva en las apariencias determinadas por el principio de individuación. Ahora bien, los individuos también sufren al afirmar su voluntad, de manera que el dolor sólo puede ser superado a través de la experiencia del arte o, de manera más radical, a través de la negación de la voluntad. Nietzsche no asume en su integridad literal el planteamiento de Schopenhauer pero mantiene una ontología en la que son fundamentales tanto el dolor como la diferencia entre voluntad y representación.

La voluntad como esencia doliente del mundo tiene que redimirse en las apariencias. “Lo verdaderamente existente” es “lo Uno Primordial”, que requiere “para su permanente redención” de “la apariencia placentera” (NT, 4; SW, 1: 38). Ahora bien, los individuos en que se objetiva la voluntad también sufren y necesitan una redención complementaria que les proporciona su identificación con el todo o con el Uno Primordial. En el estado dionisiaco se alcanza un tipo de redención distinta a la apolínea de la apariencia y la individuación. La redención dionisiaca consiste en “el hacerse pedazos el individuo y el unificarse con el ser primordial” (NT, 8; SW, 1: 62). El arte dionisiaco pretende conocer el placer de la existencia, pero no lo busca en las apariencias sino detrás de ellas. Tras la experiencia dionisiaca, los hombres “viven felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente” (NT, 17; SW, 1: 109). Lo apolíneo y lo dionisiaco se condicionan, pues, recíprocamente en esta dialéctica de dolor y redención. Dicha dialéctica es el principio explicativo de la estructura del mundo, del sentido de la vida humana y de la obra de arte.

La dialéctica de lo apolíneo y lo dionisiaco explica la estructura del mundo porque muestra las dimensiones de voluntad y representación que lo componen. Explica también el sentido de la vida humana como tensión entre la individualidad y el todo. Por último, permite comprender la significación de la obra de arte porque Nietzsche distingue entre artes apolíneas (relacionadas con la apariencia y la individuación) y artes dionisiacas (relacionadas con el Uno Primordial, o la voluntad como cosa en sí y esencia del mundo). Son artes apolíneas las artes figurativas y “la mitad de la poesía” (NT, 1; SW, 1: 26). Son artes dionisiacas, la música y la otra mitad de la poesía, que es la poesía lírica (la épica sería apolínea). Aunque la tradición vincula a Apolo con la

música, la música apolínea es sólo “oleaje rítmico” y “arquitectura dórica de sonidos” (NT, 2; SW, 1: 33).

La relación entre la música como arte dionisiaco y la voluntad como esencia del mundo remite claramente a Schopenhauer. Según Schopenhauer, mientras el resto de las artes representan las Ideas, que son objetivaciones de la voluntad, la música representa directamente la voluntad como esencia del mundo. Es por ello el “lenguaje universal” (MVR, I, III, 52; SchW, I, 357). Resulta significativa la alusión que Schopenhauer hace en el pasaje a Leibniz. Considera atinada su caracterización de la música como “oculto ejercicio de aritmética” pero señala que no puede compararse la emoción que produce la música con la que produce un problema matemático. Lo relevante del paralelismo es que muestra cómo para Schopenhauer la música es la genuina “grammatica universalis” y cómo en ese sentido representa una variante del pensamiento moderno.

Nietzsche está de acuerdo con Schopenhauer en que en la música se expresa la esencia del mundo, pero en su planteamiento hay una peculiar superación de la escisión entre voluntad y representación tal y como la entiende Schopenhauer. Hay artes apolíneas, como la arquitectura dórica o los poemas homéricos, y artes dionisiacas, como la primera música griega y la lírica de Arquíloco. Ahora bien, existen también artes que integran el elemento apolíneo y el dionisiaco, como la tragedia ática, en la que el coro es dionisiaco y los héroes apolíneos. La integración de lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia ática permitía entender a los griegos que la muerte del héroe trágico, una figura apolínea, individualizada, no era una objeción contra la vida. El héroe era negado para placer del público, pues “es sólo apariencia, y la vida eterna de la voluntad no está afectada por su aniquilación” (NT, 16; SW, 1: 108). La unión de música (dionisiaca) y palabra (apolínea) en la tragedia musical, es decir, en la tragedia ática, pero también en la ópera wagneriana, expresa la totalidad del mundo no sólo de una de sus dimensiones como ocurría en la estética de Schopenhauer. Muestra además cómo la palabra poética tiene su origen en la música. Al agregar la palabra, la tragedia musical “puede mostrar juntos a la vez el sustrato y el lugar del nacimiento de la palabra y esclarecernos desde dentro el devenir de ésta” (NT, 21; SW, 1: 138).

La intención de la obra de arte total es así, como señaló en su momento Rafael Argullol (1987: 62) “la posibilidad de aprender en un arte unificado la totalidad de la vida”. En ese sentido propone Nietzsche ver la ciencia con la óptica del arte y el arte con la de la vida. Aunque Ortega no asuma la obra de arte total como modelo artístico,

ni utilice los conceptos schopenhauerianos de voluntad y representación, también entiende el arte como una forma de conocimiento de la vida. Al comentar “Adán en el paraíso”, Orringer (1979: 61) señalaba que Ortega, a diferencia de Cohen “Quiere supeditar la ciencia y la moral no al arte, como hacen los románticos, sino su propio primer principio, la vida humana”. En esta subordinación de la ciencia al arte y del arte a la vida coincidía con Nietzsche.

1.2. En el segundo capítulo de este trabajo hubo ocasión de analizar cómo la idea de una estética centrada en la vida había tenido gran importancia en el distanciamiento de Ortega del neokantismo desde 1910. Escritos como “Adán en el paraíso” (1910) o “Arte de este mundo y del otro” (1911). Establecían una conexión entre arte y vida sobre todo como síntoma cultural: distintas culturas entendían de distintas maneras la relación entre arte y vida. Lo que se trata de considerar ahora es en qué consiste esa conexión entre arte y vida.

Durante los años 10, y a diferencia de la posición que mantendrá en la década siguiente, Ortega insiste en que el tema del arte es lo humano y desde ese punto de vista establece la relación entre arte y vida. En los artículos que escribe sobre Zuloaga en los años 1911 y 1912 destaca que el pintor vasco, aún teniendo técnica y “maniera”, no ha reducido su arte al tecnicismo dominante en la época. El arte del momento se ha centrado en la técnica y ha olvidado una dimensión fundamental de la creación artística: “la sensibilidad por los temas esenciales humanos” (1912, I, 532). El cuadro *El enano Gregorio el botero* muestra que la grandeza de Zuloaga reside en que ha sabido expresar el problema de España, “el trágico tema español” (1911, II, 122). La tragedia de España consiste en haberse resistido a la modernidad, su destino trágico ha sido negarse a ser Europa siendo Europa. *El enano* representa así la “voluntad de incultura” propia de España. Ahora bien, junto a esa voluntad de incultura, la esperanza del pueblo español radica en la pervivencia de “sus fuertes instintos intactos” (1912, I, 134). El arte de Zuloaga muestra, pues, una España vital, que, tras ser reconocida en su dimensión trágica, es recuperada y no negada como en los años del neokantismo más estricto. A través del arte, la cultura española aporta vida y tragedia.

En el artículo sobre “La Gioconda”, al que pertenece el texto que abre este apartado, se insiste que “lo que la obra de arte superior expresa siempre” es “la trágica condición de la existencia” (1911, II, 157). Vida y tragedia vuelven a ser los

ingredientes del arte y en el caso de la pintura de Leonardo la tragedia consiste en que “sus figuras quieren algo, pero no saben bien lo que quieren”.

El más representativo y perfilado de los escritos estéticos de Ortega en los años 10 es el “Ensayo de estética a manera de Prólogo” que escribe para el libro del poeta José Moreno Villa *El pasajero*. Las interpretaciones del ensayo se han centrado sobre todo en el tema de su relación con la fenomenología. Julián Marías (1956) consideraba que el ensayo contenía la primera superación de la fenomenología por parte de Ortega. Para Javier San Martín (1998: 115 ss.), sin embargo, se mantiene dentro de una orientación fenomenológica. Desde el punto de vista de este trabajo no interesa tanto la posición de Ortega en relación con la fenomenología como la teoría sobre la relación entre arte y vida que se plantea en el ensayo.

Al comienzo del ensayo, Ortega polemiza con la concepción utilitarista del arte que representa Ruskin. El arte no puede consistir en un mero ornamento de objetos útiles. El objeto del arte ha de tener sentido en sí mismo, sin ninguna otra utilidad. Por eso introduce una distinción entre las actitudes utilitarias y las que no lo son. Se pueden mantener actitudes utilitarias ante todas las cosas menos ante una: lo que Ortega denomina en este escrito “yo”. Ortega no utiliza la expresión “el yo” sino simplemente “yo”. Entre “Yo ando” y “Él anda” existe una diferencia fundamental: en “Él anda” el andar es visto desde fuera, mientras que en “Yo ando” el andar es “visto por dentro” (1914, I, 668). “Yo”, por lo tanto, no significa un hombre particular ni el ser humano en general sino “todo (...) en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose” (1914, I, 668). Yo es, por lo tanto, “todo moviéndose desde dentro de sí mismo” (1914, I, 669). “Yo” comporta, por lo tanto, dos características fundamentales: interioridad y ejecución.

En el pasaje que más controversia ha producido en relación con la pertenencia o no del texto a la tradición fenomenológica, Ortega advierte sobre la posibilidad de un desdoblamiento del yo. El yo puede ser objeto de sí mismo, o para expresarlo con más rigor “el yo” puede ser objeto de “yo”. Ortega pone el ejemplo del dolor de muelas. Para que yo vea un dolor de muelas es necesario que deje de ser yo doliente y sea yo vidente, que observa, y no se limita a sufrir, su dolor de muelas. La imagen que parece inmediata es sólo la imagen de mi yo, no mi yo. Ortega recuerda entonces que fue Nietzsche quien dijo: “Es muy fácil pensar las cosas, pero es muy difícil serlas”. Lo que para Ortega significa que “Esa distancia que va del dicho al hecho, de pensar ese algo a ser ese algo, es la misma exactamente que media entre cosa y yo” (1914, I, 670). Ese yo que es, que

se ejecuta, que no consiste en algo meramente pensado y, por lo tanto, no puede ser objeto de la utilidad es el objeto del arte.

Para el sujeto no existe nada si no se convierte en imagen, concepto o ideal. Sólo se tiene una relación íntima con “nuestro individuo, nuestra vida” (1914, I, 670). La intimidad no puede ser objeto de la ciencia, del pensar práctico o el representar intuitivo. La intimidad sólo puede ser objeto del arte. El arte es un idioma que no consiste en narrar cosas sino “en presentárnoslas como ejecutándose” (1914, I, 672). Al ver el *Penseroso* en la Capilla medicea lo que se contempla estéticamente no es un bloque de mármol, ni siquiera la imagen de un objeto real. Lo que se contempla estéticamente es “el acto mismo del pensar ejecutándose” (1914, I, 671). El arte muestra, pues, la realidad como ejecutividad.

Dentro del arte poético, la realidad ejecutiva se capta a través de la metáfora. La clave del sentido de la metáfora, indica Ortega, no es la semejanza sino la distorsión de la identidad. Entre los dos términos de una metáfora se selecciona un elemento de identidad inesencial y a partir de él se afirma la identidad absoluta de ambos términos. Esa identidad absoluta acentúa la desemejanza entre las dos cosas. En la metáfora vive la conciencia de la no identidad (1914, I, 674). El resultado de la operación es la aniquilación de las cosas como imágenes reales. Al “desrealizarse” el objeto se transforma en “actividad mía, en yo” (1914, I, 676). El arte consiste, pues, en desrealización. Intérpretes como Rafael García Alonso (1998) o Eva Forumont Giustianini (2013) han insistido con razón en la importancia que tiene el concepto de “desrealización” en la obra de Ortega. Ahora bien, es importante tener en cuenta que “desrealización” no significa en este ensayo prescindir de la realidad sin más. “Desrealizar” significa, en 1914, prescindir de la realidad entendida como “cosa”, para acceder a la realidad más radical que es la realidad como yo ejecutivo y como vida.

Tanto Nietzsche como Ortega consideran, pues, que, a diferencia de la ciencia, el arte permite conocer la vida. Es cierto que existe entre ambos una diferencia de metodología. Nietzsche entiende la vida como voluntad y representación, Ortega como realidad ejecutiva. En cualquier caso, ambos coinciden en señalar que a la dimensión radical de la realidad sólo se llega a través del arte.

Diversos escritos de los años 10 ilustran cómo Ortega se mantiene en estos planteamientos estéticos, que variarán en la década siguiente. En *Meditaciones del Quijote*, por ejemplo, continúa afirmando que “la poesía y todo arte versan sobre lo humano y sólo sobre lo humano” (1914, I, 817), un punto de vista que tiene muy poco

que ver con el que defenderá en *La deshumanización del arte*. Todavía en 1919 prefiere un “arte más saturado de vida” (1919, II, 360) que el de Anatole France y recuerda que la vida es “duración y mudanza (...) un frenético escultor, que, incesantemente afanado en producir nuevas apariencias, necesita de la muerte (...) la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de vivir” (1919, II, 361). En la década siguiente Ortega entenderá la relación entre la vida y el arte en otros términos y postulará la “deshumanización del arte”. En ambos aspectos, volverá a coincidir con Nietzsche.

2. *La huida del artista ante el hombre.*

“...amamos tanto más a la naturaleza cuanto menos humana es; y al arte cuando es la huida del artista ante el hombre, o la burla del artista ante el hombre o la burla del artista ante sí mismo.”

(GC, 379; SW, 3: 632)

2.1. El texto que se acaba de citar refleja bien los paralelismos entre la segunda estética de Nietzsche y la estética de Ortega en los años 20. Se trata de una estética deshumanizada, que implica la huida del artista ante el hombre, y de una estética lúdica, que hace consistir el arte en burla, en farsa, como dirá Ortega. En el caso de Nietzsche, el giro estético fundamental se produce a partir de *Humano, demasiado humano* y supone el abandono de los planteamientos metafísicos de *El nacimiento de la tragedia*. Eugen Fink (1960: 58) describió atinadamente el cambio cuando afirma que en la nueva estética de Nietzsche el arte “No es ya el órgano de la más honda intelección del mundo; es, ante todo, automanifestación del artista”. Rüdiger Safranski (2000: 213) se ha referido a un “sistema bicameral de la cultura” en *Humano, demasiado humano*, en virtud del cual, la ciencia –recuperada en su dimensión de crítica de la metafísica– y el arte resultarían compatibles como distintos ámbitos de la experiencia. El arte, por lo tanto, no pierde importancia en la nueva filosofía de Nietzsche pero ocupa otro lugar. Se trata de un ámbito de creatividad, innovación y experimento, que no revela la esencia del mundo sino que es expresión de la vitalidad poderosa del artista creador. El arte, en este sentido, es lujoso e intrascendente, sin pretensiones metafísicas, centrado más en la perfección formal que en la dimensión simbólica.

Un texto de *Humano, demasiado humano* es un adecuado punto de partida para analizar la evolución de la estética de Nietzsche: “En sí misma, ninguna música está llena de significado, no habla de la “voluntad” ni de la “cosa en sí”, esto sólo ha podido inventárselo el entendimiento en una época en la que ya había conquistado para el simbolismo toda la esfera de la vida interior” (HH, I, 215; SW, 2: 175). El texto contiene una crítica radical de la concepción schopenhaueriana de la música como expresión de la voluntad y, con ello, de la concepción de la música del propio Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. La crítica ha de entenderse en el contexto general de crítica de la metafísica de *Humano, demasiado humano*. La idea de una música metafísica con significado cósmico es el resultado de la intervención del entendimiento, es decir de un principio ajeno a la música, en la propia música. Una música liberada de la metafísica tendrá que basarse sobre todo en valores estrictamente musicales, técnicos, y además deberá servir a la vida no a modo de “médium” para conocerla sino como expresión de los valores vitales específicamente artísticos tanto de compositores como de espectadores. El arte al servicio de la vida significa ahora el arte al servicio de una vida artística entendida como creación y experimento.

Desde esta nueva perspectiva se plantea la crítica de la música wagneriana en la segunda estética de Nietzsche. El problema de Wagner es que su música “no significaba sólo música” (CW, 10; SW, 6: 35). Wagner aspiraba a ocupar con su música la totalidad de la experiencia y con ello a proporcionar sentido y salvación al mundo desde su propia música. Era, pues, un genuino representante de la música metafísica que Nietzsche abandona en su segunda estética. La música metafísica tiene que ser sustituida por una música pura, que Nietzsche denomina en alguna ocasión “música inocente”: “Lo que yo llamo música *inocente* es la que piensa única y exclusivamente en sí misma” (A, 255; SW, 3: 202). Para Wagner, sin embargo, la belleza es irrelevante, a lo bello prefiere “lo grande, lo sublime, lo gigantesco, lo que mueve a las masas” (CW, 6; SW, 6: 24). Es decir, la música de Wagner no está basada en valores específicamente artísticos. Por eso no es una música aristocrática sino una música destinada a las masas. El consuelo que proporciona, por lo demás, tiene que ver más con las drogas que con una distinguida contemplación del arte. El teórico del instinto dionisiaco en 1872 advierte ahora que hay que oponerse a un arte que pretenda embriagar a los oyentes: “¡Oh quién nos contara la historia de los narcóticos!” (GC, 86; SW, 3: 444).

Si en *El nacimiento de la tragedia*, la obra de arte total mostraba el lugar del nacimiento de la palabra poética en la música, en el nuevo planteamiento la integración de música, palabra y teatro en la ópera wagneriana es una muestra de la impureza de su música. En las óperas italianas hay falta de naturalidad en la pasión, pero ello se debe a que a los personajes de una ópera de Rossini no hay que tomarles la palabra sino el tono. Con Wagner ocurre que habría que aprenderse de memoria tanto las palabras como la música de sus creaciones antes de escucharlas pues de lo contrario no se oyen ni las palabras ni la música (GC, 80; SW, 3: 437). La alusión a Rossini, el músico preferido de Schopenhauer, no deja de ser representativa. Para Schopenhauer la prueba de la calidad de la música de Rossini es que las letras de sus óperas podían ser intrascendentes. Nietzsche en este fragmento está bastante de acuerdo con el argumento, aunque para él lo decisivo en la música de Rossini es su perfección técnica no que exprese en mayor o menor medida el lenguaje de la voluntad.

La confrontación de Wagner con Bizet en *El caso Wagner* permite apreciar los valores de la nueva música. El sonido orquestal de Bizet es superior al de Wagner que es “brutal, artificial e inocente”. La música del compositor francés es ligera, “precisa”, bien organizada y por ello “antítesis del pólipo en la música (...) la oposición de la melodía infinita”. Bizet “trata al oyente como a una persona inteligente, incluso como a un músico” (CW, 1; SW, 6: 13 s.). La música de Bizet ofrece también una redención más satisfactoria que la de Wagner, pues se trata de una redención de la sensualidad y la serenidad, de una “felicidad (...) breve, repentina, sin perdón” (CW, 2; SW, 2: 15). La superioridad de Bizet sobre Wagner se debe, pues, a motivos tanto técnicos como vitales. Se trata de una música mejor hecha, por sus cualidades orquestales y su precisión, y que favorece una vitalidad superior, más breve y repentina, como es la vida que no está sujeta a principios espirituales o transmundanos.

El arte del segundo Nietzsche puede ser caracterizado como un arte autónomo, centrado en sí mismo². Dos fragmentos sobre “l’art pour l’art” son reveladores en este sentido. En *Más allá del bien y del mal* se indica que una de las mayores virtudes de los franceses es la capacidad de sentir pasiones artísticas, de entregarse a la “forma”, que se

² Fernando Infante del Rosal (2014) considera que en Nietzsche no hay arte autónomo. La idea de un arte autónomo en Nietzsche tendría que ver más con la recepción que hicieron de su obra las vanguardias. En Nietzsche no habría arte autónomo en el sentido de “arte desinteresado” ni de “arte autónomo de la vida”. El planteamiento de Infante del Rosal es correcto. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, dos factores: la importancia de la recepción que permitió entender la estética de Nietzsche como una defensa del arte autónomo y el hecho de que, aunque el arte no sea autónomo en relación con la vida, lo es en relación con otras instancias que no sean la vida. La vida es el único límite de la autonomía del arte.

expresa en la frase “l’art pour l’art” (MBM, 254; SW, 5: 199). El arte autónomo, “l’art pour l’art”, expresa la posibilidad de un disfrute refinado y puramente estético de las pasiones, que puede ser contrapuesto al disfrute “narcótico” y “embriagante” del arte propio de la estética wagneriana. En *Crepúsculo de los ídolos*, el arte autónomo es opuesto al arte dominado por la moral. La lucha contra la finalidad en el arte es la lucha contra la tendencia moralizante en el arte. “L’art pour l’art” significa “¡que el diablo se lleve a la moral!”. Ahora bien, observa Nietzsche, en realidad el instinto artístico no tiende hacia el arte sino hacia la vida, pues “El arte es el gran estimulante para el vivir” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, 24; SW, 6: 127). Arte autónomo significa, pues, sobre todo, arte autónomo de la moral y de otras instancias culturales, pero no de la vida. Es la propia vida la que genera ese arte técnicamente perfecto y refinado como su propio estímulo, como expresión creadora de su poder.

Se puede caracterizar, pues, el arte en la segunda estética de Nietzsche como un arte desacralizado, formal, lúdico y aristocrático. Es desacralizado porque renuncia a ocupar un lugar privilegiado en la cultura relacionado con la pretensión de revelar la esencia del mundo. Es formal porque se centra en las perfecciones técnicas de la obra de arte. En *La gaya ciencia* escribe Nietzsche que los nuevos filósofos son griegos, “admiradores de las formas, los sonidos y las palabras” y “precisamente por ello artistas” (GC, “Prólogo”; SW, 3: 352). El nuevo arte es lúdico, como consecuencia de su oposición al arte tradicional sacralizado, considera que la experiencia estética tiene que ver con la broma, la farsa y la mentira, como elementos propios de la vida. Por último es aristocrático porque está dirigido a una aristocracia del gusto capaz de apreciarlo, no a las masas como el arte de Wagner. Bizet trata al oyente como músico, de manera similar a como Ortega dirá que el nuevo arte es un arte para artistas. Un arte desacralizado, formal, lúdico y aristocrático será también el arte que Ortega proponga en los años 20.

2.2. Al comienzo de su principal ensayo de estética de los años 20, *La deshumanización del arte* (1925), observa Ortega que la idea de aplicar la sociología al arte, perspectiva que adopta en ese ensayo, se le ocurrió cuando trataba un problema estrictamente estético: el establecer la diferencia de estilo entre la nueva música, representada por Debussy, y la música tradicional (1925, III, 847). La observación sugiere, por una parte, que la sociología del arte desempeña una importante función en la estética tal y como la entiende Ortega en los años 20. La importancia radica en que el

nuevo arte, que Ortega intenta comprender como un elemento del nuevo tiempo, es, a diferencia del arte del siglo XIX, un arte para minorías, “impopular”. Por otra parte, Ortega también da a entender que con “Musicalia”, el ensayo que dedica en 1921 a la música de Debussy, se inicia un nuevo planteamiento en su teoría estética. En el mismo año publica otros tres ensayos de estética, “Apatía artística”, “Elogio del murciélago” y “Meditación del marco” coherentes con la línea de pensamiento que culmina en *La deshumanización del arte*.

En “Musicalia”, Ortega afirma que el arte es expresión de sentimientos (1921, II, 467). Ahora bien, los sentimientos expresados pueden ser de distintos tipos. Pueden ser “sentimientos vulgares, filisteos, mediocres” que si son expresados por un artista con talento pueden dar lugar a la *Sexta Sinfonía* de Beethoven (1921, II, 368). Pueden ser, sin embargo, sentimientos de artista y darán lugar a *La fiesta del fauno* de Debussy (1921, II, 369). La diferencia entre el sentimiento estético de los románticos y el sentimiento estético de la nueva música es, pues, que el segundo es un sentimiento específicamente artístico. Se empieza a plantear, por lo tanto, el carácter formal y aristocrático del nuevo arte que ya se había observado en la segunda estética de Nietzsche. Lo formal tiene que ver con el componente estrictamente artístico, lo aristocrático con una aristocracia del gusto que cultivo sentimientos artísticos, no sentimientos en general. De acuerdo con la distinción anterior, Ortega considera que el público goza de la música romántica hacia dentro, no le interesa la música por sí misma sino su repercusión en el sujeto, que “vuelto de espaldas al violín” se concentra en sus propios sentimientos. Ahora bien, el auténtico valor de la obra de arte no consiste en la capacidad de arrebatarse porque si fuera así, “los géneros artísticos supremos” serían “las cosquillas y el alcohol” (1921, II, 373). Por ello, se dicen en *La deshumanización del arte*, en la obra romántica, el público no goza de la obra misma, sino de sí mismo, la obra queda reducida al “alcohol de su placer” (1925, III, 862). La crítica de la música romántica como embriagante y narcótica, que ya se había observado en Nietzsche, aparece también con nitidez en Ortega.

El arte romántico no expresa, pues, genuinos sentimientos estéticos. Tampoco es legítima su pretensión de revelar la esencia del mundo. En “Apatía artística” afirma Ortega que la música de Strawinsky es más satisfactoria que la de Wagner porque presente cualidades más modestas, como el ingenio y la agilidad (1921, II, 457), que en última instancia eran cualidades más técnicas. Con Wagner, sin embargo, se sentía “un patetismo universal” que ponía al sujeto en contacto “con las venas secretas del mundo”

(1921, II, 457). En el siglo XIX el arte ha ocupado un lugar de predominio en la cultura que se expresa de manera especialmente representativa en la filosofía de Schopenhauer: “Schopenhauer había descubierto en la musicalidad un intérprete supremo de arcanos cósmicos y hecho de ella una verdadera “metafísica sin conceptos”” (1921, II, 458). Schopenhauer y Wagner son así representantes del “imperialismo” del siglo XIX, en el que cada ámbito de la experiencia pretende imponerse a los demás y establecer su sentido. La actitud del nuevo tiempo, al que Ortega pretende ser fiel, es la opuesta: es necesario respetar la pluralidad de los distintos ámbitos de la experiencia. El arte tiene que ser arte, no metafísica.

Ortega coincide pues, con el segundo Nietzsche, en la propuesta de un arte desacralizado, que critica las pretensiones de la estética romántica de interpretar el arte como medio de acceso a la esencia del mundo. También se opone a las pretensiones de redención metafísica del arte romántico que son entendidas como mecanismos de “alcoholización” y enajenación del público.

En *La deshumanización del arte* se plantea una forma alternativa de entender la relación entre el arte y la vida. Durante el siglo XIX el arte había procedido impuramente. Con Beethoven o Wagner se habían reducido los elementos estrictamente estéticos y se había hecho consistir la obra de arte en la representación de realidades humanas. Se trata de un arte que no es arte sino un “sustrato de la vida” (1925, III, 852). En el siglo XIX, el arte es “reflejo de la vida” (1925, III, 859), algo que, por lo demás, también era en “Adán en el paraíso” (1910), “La Gioconda” (1911) o el “Ensayo de estética a manera de Prólogo” (1914). En *La deshumanización del arte*, sin embargo, sostiene la necesidad de una purificación del arte, que consistiría en la eliminación progresiva de los “elementos humanos, demasiado humanos” (1925, III, 852) presentes en el arte romántico y realista. La misma fórmula es ya nietzscheana en sus términos e indica que, en este momento, para Ortega “desrealizar” ya no es acceder a un plano de realidad más radical que el propio de las cosas y objetos, como en 1914, sino “deshumanizar”.

El nuevo arte, como la pintura de vanguardia, aspira a extirpar de las cosas su aspecto de realidad vivida. Se trata de deformar, de deshumanizar esa realidad. La operación de creación artística consiste en “su fuga de lo humano” (1925, III, 859) vuelve a escribir Ortega con el mismo vocabulario del Nietzsche de *La gaya ciencia*.

Un arte deshumanizado es también un arte aristocrático. El nuevo arte no puede ser un arte de masas. “Será un arte para artistas y no para la masa de los hombres;

será un arte de casta y no demótico” (1925, III, 853). Las exigencias formales del nuevo arte sólo lo hacen accesible a una aristocracia del gusto.

El arte deshumanizado es, por último, un arte lúdico. Con Schopenhauer y Wagner el arte estaba cargado de patetismo, pretendía salvar a la especie humana (1925, III, 873). Se trataba de un arte trascendente en dos sentidos de la palabra: por su tema, pues se ocupaba de los grandes problemas de la humanidad, y como potencia humana que pretendía dar justificación y dignidad a la especie (1925, III, 874). Con el nuevo arte, por el contrario, “el arte mismo se hace broma” (1925, III, 873). Se critica el arte serio pero el arte como farsa sale victorioso (1925, III, 874). Libre de su vinculación a la religión o la política, el nuevo arte se aproxima al estilo de “los deportes y los juegos” (1925, III, 875). De esta manera, la distancia que toma el arte en relación con la vida en la segunda estética de Ortega no es distancia ante cualquier tipo de vida. Se trata más bien de entender la relación entre el arte y la vida en otros términos. El arte no es el reflejo de la vida, como en la primera época, sino que salva al hombre de un determinado tipo de vida, de la seriedad de la vida. Al salvarle de esa seriedad, el arte conduce al hombre a “una inesperada puericia” (1925, III, 875). A través del arte el hombre transita de la vida como seriedad a la vida como juego. Por eso, en “Para un museo romántico”, afirma Ortega que “el arte supremo será el que haga de la vida un arte” (1922, II, 626). El arte es una de las máximas expresiones de la idea orteguiana de la vida como juego, de la concepción festival de la existencia. Un arte desacralizado, formal, aristocrático y lúdico es también la clave de la propuesta de la segunda estética de Ortega.

3. Desrealización y existencial metáfora en el último Ortega.

“No es cosa fácil que el hombre constituido en un permanente, fatigoso, angustioso “estar sobre sí” –como el buitre está sobre su presa-, se suelte, pierda esa regimentación de sí mismo, esa actividad policíaca que le hace vigilar su propia conducta. Para abandonarse hay que dejar de “estar sobre sí”, y esto significa que hay que “ponerse fuera de sí”, dejar de “ser sí mismo”, hacerse otro, ajeno a él –enajenarse. La entrega a Dionysos y la realidad trascendente que él simboliza es la enajenación, la locura extática –la manía.”

(1946, IX, 860 s.).

A comienzos de los años 30, el interés de Ortega por los temas estéticos, tan intenso en la década anterior, parece decrecer. En el “Prólogo-Conversación” con Fernando Vela que antepone en 1932 al volumen *Goethe desde dentro* explica la nueva actitud, una vez más, en términos epocales: el mundo, no sólo él, ha abandonado los términos artísticos y es partidario de seguir a la naturaleza, de acuerdo con Goethe (1932, V, 113). El abandono será, sin embargo, pasajero. A partir de los años 40 la preocupación por el arte vuelve a formar parte del pensamiento orteguiano, aunque desde un marco conceptual distinto. Una primera diferencia importante con el periodo anterior es el distanciamiento en relación con las vanguardias. Ya en *La rebelión de las masas* indica Ortega que la violencia política, los baños de sol, la manía del deporte físico y el arte nuevo se irán con la misma celeridad con la que han venido porque nada de ello tiene auténticas raíces (1930, IV, 492). Y en el curso *En torno a Galileo* afirma que en 1917 comenzó una nueva generación, que habría llegado al final de su vigencia social en 1932 y que incluiría el fascismo y el bolchevismo en política y el cubismo en pintura. Esa generación está a punto de pertenecer al pasado (1933, VI, 408). El arte nuevo le resulta, pues, a Ortega un fenómeno pasajero, que no puede constituir el canon de la teoría estética como había ocurrido en los años 20. La nueva reflexión sobre el arte y la belleza se realiza desde el nuevo proyecto orteguiano de una fundamentación metafísica de la vida humana y de la razón histórica. De acuerdo con esa fundamentación de la metafísica hay una ontologización de la experiencia estética, que se pone en conexión con el tema del animal fantástico, del ser humano como inventor de mundos. Se produce también una reinterpretación del tema de la relación entre ética y estética y de la concepción festival de la vida. Otro elemento fundamental es la presencia de la razón histórica, que se observa especialmente en los estudios sobre Velázquez y Goya.

En “Idea del Teatro”, conferencia pronunciada en 1946, primero en Lisboa y luego en Madrid, Ortega interpreta el teatro como un género metafórico. En el teatro se ven cosas que representan cosas y actores que representan personajes. El teatro es “la metáfora visible” (1946, IX, 838). Las dos realidades identificadas en la metáfora chocan la una con la otra e introducen la irrealidad. La metáfora consiste, por ello, en des-realizar (1946, IX, 838). Como en el “Ensayo de estética a manera de Prólogo” y en *La deshumanización del arte*, la metáfora es vinculada a la desrealización, pero si ya en los ensayos de 1914 y 1925, el término “desrealizar” tenía significados distintos, en la conferencia de 1946 adquirirá uno nuevo, acorde con la filosofía orteguiana de la época. En el teatro, la actividad del actor consiste en hacer farsa y la pasividad del público en recibirla. En *La deshumanización del arte* la farsa ya había sido identificada como uno de los principales rasgos del arte nuevo. Ahora, sin embargo, en la filosofía más ontológica de la segunda navegación, la farsa adquiere un significado más radical y menos anecdótico. La farsa existe desde que el hombre es hombre y por eso es una dimensión constitutiva de lo humano (1946, IX, 844). La farsa tiene que ver, aunque de manera compensatoria, con el hecho de que el hombre es un ser en el mundo. La vida del ser humano es “abrumadora seriedad” (1946, IX, 845) puesto que consiste en tener que vérselas con la circunstancia y decidir en cada momento lo que se va a ser. Al ser la vida humana tarea, esfuerzo y seriedad, el ser humano necesita descansar de vivir. La ocupación con la que el hombre abandona la seriedad es el juego (1946, IX, 847). La metáfora es puesta en conexión, pues, con la dimensión lúdica. Cuando el hombre juega hace otros mundos. Ahora bien, el hombre siempre hace, siempre inventa mundos, pues, como se ha visto tantas veces, el hombre es el inventor de mundos, el animal fantástico. Es cierto que el mundo que crea a través del juego, que teatraliza, no es un mundo tan serio y tan necesario como el que obligatoriamente tiene que construir para interpretar la circunstancia, pero coincide con él en que es tarea de invención y además la labor de metaforizar, de fantasear otros mundos distintos al constituido por la seriedad no es accesorio sino consustancial al ser humano.

El hombre es, así, “la existencial metáfora” (1946, IX, 871). La metáfora es una dimensión radical del ser humano que Ortega identifica ahora no tanto con la poesía como con el teatro. Desrealizar significaba en 1914 acceder a la realidad ejecutiva prescindiendo de la realidad como cosa, como objeto; en 1925 significó “deshumanizar”, extirpar del arte los elementos de la realidad vivida y en 1946 significa crear mediante el juego nuevos mundos desde la condición del hombre como animal

fantástico e inventor de mundos. El elemento lúdico, en la alusión al juego y a la farsa, permanece, pues, en los años 40 aunque interpretado desde claves filosóficas nuevas. Se mantienen también, por lo tanto, los paralelismos con Nietzsche, que se hacen más evidentes y directos cuando Ortega se refiere al origen del teatro.

Para Ortega, como para Nietzsche, el teatro griego nace del culto a Dionysos (1946, IX, 857). Su fundamento antropológico reside en la necesidad de duplicar el mundo, de inventar otros mundos como se ha señalado antes. Los pueblos primitivos duplicaban el mundo en los sueños, pero en el sueño el hombre está dormido: “El sueño despierto es la embriaguez” (1946, IX, 857). Ortega establece, pues, una conexión entre sueño y embriaguez, términos que Nietzsche disociaba en *El nacimiento de la tragedia*, donde Apolo representaba el instinto del sueño y Dioniso el de la embriaguez. La diferencia tiene en cualquier caso mucho de nominal y estriba sobre todo en el distinto sentido que se da a los términos. En el joven Nietzsche el sueño se identificaba con Apolo en lo que tenía de dimensión apariencial frente al ámbito de la voluntad como esencia del mundo que representaba Dioniso. Ortega, por su parte, insiste más en un análisis con pretensiones más históricas en el que el elemento fundamental es la conexión entre experiencias de pensamiento distintas de las propias de la vigilia cotidiana.

La coincidencia de todas formas vuelve en la contraposición entre Dyonisos y los dioses olímpicos, que Ortega interpreta desde el punto de vista de la diferencia entre dos formas de religiosidad griega: la más antigua de simbolismo cthónico y la nueva de los dioses olímpicos. Dyonisos sería un dios intermedio entre las dos series de divinidades y, por ello, un dios universal, el “dios de la Vida” (1946, IX, 859), una expresión del todo acorde con el planteamiento de Nietzsche. Con Dyonisos, el hombre se libera de “la vida como preocupación” y se abandona a “la vida como descuido” (1946, IX, 860). Dyonisos representa así esa necesidad antropológica de evadirse de la vida, de crear otras vidas, que es propia del ser humano como existencial metáfora.

En el planteamiento de Ortega tampoco falta la contraposición entre Apolo y Dioniso. Las dos divinidades son interpretadas, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, como la expresión de una irreductible dualidad de la cultura griega. A la “mesura” y el “ser razonable” de Apolo se contrapone “la divina locura” de Dyonisos. Su dualidad muestra la aceptación de los griegos de la totalidad de lo real: “Los griegos no renunciaban a nada. He aquí los dos haces de la vida –orden y desorden, seriedad y di-versión, razón y enajenación” (1946, IX, 861).

Dioniso también aparece, en este escrito tardío, relacionado con un concepto que tuvo gran importancia en el pensamiento de Ortega de los años 20: el sentido festival de la vida. Ortega indica que el culto primigenio que dio origen al teatro fue la danza dionisiaca, que representa la vida. El acto religioso fue así, en su origen, formalmente festival. En el presente, señala Ortega, apenas existe la fiesta, pues las fiestas actuales son “desdiosadas, laicas, desafectadas”. Recuerda entonces, muy oportunamente para el curso de su razonamiento, que fue Nietzsche quien “con verdad rebosante” señaló que “toda fiesta es paganismo” (1946, IX, 864). Y no menos nietzscheana resulta su conclusión: fue la religión cristiana al descalificar la vida humana, la que “mató para siempre el sentido festival de la vida”. Al reconocerse afirmado en Dioniso y negado en el cristianismo, el sentido festival de la vida en el último Ortega muestra su referente nietzscheano.

Un último elemento nietzscheano que puede observarse en la conferencia de Ortega es el de la máscara. La máscara es uno de los inventos más antiguos de la humanidad y revela también una de las dimensiones más radicales del ser humano: el ser humano quiere ser lo que no es. Se caracteriza por la dualidad y el contraste entre impotencia y omnipotencia, “entre la impotencia real y la omnipotencia que imagina” (1946, IX, 868). Para Ortega, la limitación del hombre consiste en “la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede” (1946, IX, 871). El tema de la máscara y de la metamorfosis de la identidad remite entonces al tema del poder. Ortega lo resuelve en términos distintos a los de Nietzsche, con un reconocimiento de la limitación del poder humano. La filosofía de Nietzsche no tiene que conducir necesariamente a una fantasía de omnipotencia, pero en cualquier caso el concepto de voluntad de poder implica que el mero deseo de poder tiene que ser sustituido por la afirmación del poder. El poder no es en Nietzsche, como en Ortega, una experiencia metafórica sino una afirmación de la propia y cambiante identidad.

4. *Velázquez: pintura de la vida y autonomía del arte.*

“La nueva generación está harta de la Belleza y se revuelve contra ella. No quiere pintar las cosas como ellas “deben” ser, sino tal y como son. En aquel tiempo comienza en Europa un gran apetito de prosa, de complacencia con lo real. El siglo XVII va a ser el siglo de la seriedad. Es el siglo de Descartes –que nace tres años antes que Velázquez-, de los grandes matemáticos, de la física, de la política objetivamente dirigida (Richelieu). A esos nuevos hombres les parecen los deseos en que la Belleza consiste algo pueril. Prefieren confrontarse dramáticamente con lo real. Pero lo real es siempre feo. Velázquez será el pintor maravilloso de la fealdad. Esto significa no sólo un cambio de estilo en la pintura como los que habían precedido, sino un cambio de misión en el arte. Ahora se ocupará en salvar la realidad que es corruptible, fugaz, que lleva en sí la muerte y la propia desaparición. Esto trae consigo que la pintura renuncie a encantar al contemplador con los objetos “perfectos” que le presenta y le invita a conmoverse ante la presencia de lo que es lamentable y perecedero. Pero el arte es siempre encantador. Sólo que ahora el encanto no viene a nosotros de los objetos bellos representados, sino del cuadro como tal cuadro. La pintura se hace sustancia o dicho, de otra manera, los ojos del contemplador tienen que gozar de la pintura en tanto que pintura.”

(1954, VI, 904)

El texto que encabeza este apartado fue publicado por Ortega en 1954, es decir, un año antes de su muerte. Se trata, pues, de un texto de definitiva madurez, que se ocupa de un tema al que concedió gran importancia y dedicó un notable talento en los últimos años de su vida: la interpretación de Velázquez. El fragmento sitúa a Velázquez en el mismo contexto histórico que Descartes, fundador de la modernidad, interpreta a Velázquez como un pintor crítico con un determinado ideal de belleza, que fue dominante en la pintura occidental hasta su época, caracteriza a Velázquez como pintor de una realidad corruptible y fugaz y señala como uno de los principales rasgos de su arte que consiste en “pintura en tanto que pintura”. Velázquez es, pues, un pintor moderno, no idealista, que capta la vida en sus cuadros –y en ese sentido se le podría llamar vitalista- y exponente de un arte autónomo, de una pintura centrada en sí misma. En comparación con los planteamientos estéticos anteriores de Ortega, en el análisis de Velázquez parece haber una peculiar síntesis: se mantiene el tema de la centralidad de la vida de los primeros años y el de la autonomía del arte propio de la época de *La deshumanización del arte*.

Una *Introducción a Velázquez* de Ortega fue publicada originalmente en alemán (Berna) y francés (París) en 1943, como texto que acompañaba a un volumen con reproducciones del pintor sevillano. En 1946 publicó el artículo “La reviviscencia de los cuadros” y en 1947 una serie de conferencias pronunciadas en San Sebastián, en la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. En su interpretación, Ortega caracteriza a Velázquez como un pinto contrario al formalismo y también al imperialismo de la pintura, un concepto que guarda relación con el imperialismo de la música, con el que se había referido a Wagner en los años 20.

En su momento se caracterizó la estética orteguiana de los años 20 como una estética formalista. En los estudios sobre Velázquez, sin embargo, Ortega critica el formalismo. No hay contradicción entre las dos posiciones porque el término formalismo tiene significados distintos en uno y otro momento. En los años 20 formalismo significa, sobre todo, perfección técnica, en los años 40 es un ideal de belleza alejado de la vida. En las conferencias de San Sebastián, Ortega afirma que el formalismo se propone la búsqueda de la belleza. La belleza consiste en “lo que las cosas serían si fueran como las deseamos” (1947, VI, 729). La belleza es, pues, idealismo y el arte italiano anterior a Velázquez “pinta ideas”. Es, por lo tanto, “idealismo artístico” y, por ello, “fuga de este mundo y viaje exaltado a trasmundos” (1947, VI, 729). Aparece, pues, un primer argumento nietzscheano: la belleza adscrita a una concepción platónica que impone un trasmundo como realidad más noble. Al contrario que los formalistas, Velázquez significa “el viaje de aquel trasmundo a este mundo” (1947, VI, 730). La pintura de Velázquez es, por lo tanto, una pintura de la vida, no de mundos idealistas extraños a ella.

Si el arte de Velázquez es un arte de la vida en relación con el arte de los formalistas de la belleza, es también un arte centrado en el propio arte a diferencia del que pretende invadir otras esferas de la cultura. El arte de Velázquez supone en relación con el de Miguel Ángel una disminución en las pretensiones. En Miguel Ángel la escultura y la pintura son las disciplinas humanas superiores, como lo era para Wagner la música, “el arte plástico quiero serlo todo o por lo menos imperar sobre todo” (1947, VI, 740). La pintura ocupa la totalidad de la arquitectura y la anula. En Velázquez, sin embargo, la pintura vuelve a ser “modesta ocupación humana” (1947, VI, 741) y el cuadro vuelve a colgar del muro que se mantiene como muro. La crítica de la obra de arte total, como expresión del imperialismo moderno, que ya fue planteada en los años

20 y, como se ha visto, era del todo acorde con la segunda estética de Nietzsche, se recupera en las consideraciones sobre Velázquez.

A diferencia, pues, de Miguel Ángel, Velázquez es un pintor puro y esta cualidad tiene su origen, según Ortega, en una curiosa peculiaridad biográfica. Velázquez en realidad nunca quiso ser pintor sino noble. El hecho de ser un hombre de corte le libró de presiones externas. La pintura se convirtió para él en pura ocupación de arte, en algo que no tiene que ver con un oficio que impone obligaciones y servidumbres. La liberación del plano profesional le permite centrarse en el plano estético (1943, VI, 639). La solución de los problemas materiales le permite entender la ocupación de pintor “depurada como estricto arte, como puro sistema de problemas estéticos que reclaman solución” (1943, VI, 641). Ortega advierte que esta exclusiva dedicación a la pintura también tiene consecuencias negativas. Velázquez no sintió nunca la presión de las dificultades económicas o la dureza de la competencia con otros pintores. En este sentido, la reflexión de Ortega sobre la falta de dificultades de Velázquez recuerda a sus observaciones sobre lo negativo que resultó para Goethe su instalación en Weimar. Ahora bien, no parece que la facilidad de la vida de Velázquez diera lugar a una obra truncada. Muy al contrario, el contemplador pictórico podría preguntarse si un Velázquez bajo presión habría producido una obra tan lograda.

En cualquier caso, el Velázquez cortesano pudo ser un pintor puro. Como todo artista hizo consistir su actividad en desrealizar. No obstante, la operación de desrealizar se puede entender de dos maneras. Antes de Velázquez, desrealizar era pintar cosas que no eran reales ni pretendían serlo. Para Velázquez desrealizar es asegurar que “la mísera realidad (...) adquiere el prestigio de lo irreal” (1943, VI, 645). Para Velázquez desrealizar es, por lo tanto, seleccionar dentro de la realidad, no negarla. Velázquez, según Ortega, no pinta nada que no esté en el objeto cotidiano, pero del objeto cotidiano pinta sólo unos cuantos elementos, “lo que tiene de pura entidad visual” (1943, VI, 645). Velázquez retrotrae la pintura a la visualidad pura, por eso *Las meninas* contiene la “crítica de la pura retina” (1943, VI, 645). La desrealización se ejerce, pues, sobre la vida pero reteniendo algunos de sus elementos, los puramente estéticos. Por eso en Velázquez vitalismo y autonomía del arte se articulan de manera coherente.

La pintura de Velázquez es así pintura de la vida y pintura de la pintura. Lo que llama la atención de *El aguador de Sevilla*, según Ortega, es que es una composición de retratos, tanto de seres humanos como de objetos. El retrato se propone individualizar y la individualidad es una característica fundamental de la vida. Las mitologías también

son conducidas al ámbito de la vida. Mientras para los artistas de la época una mitología era una promesa de inverosimilitud, para Velázquez es un motivo que permite agrupar figuras en una escena inteligible. Velázquez busca en el mito “su algoritmo de realidad”. No se trata de una burla sino de “volcar del revés el mito”, de manera que “la fantasmagoría pagana quede capturada dentro de la realidad” (1943, VI, 649).

Velázquez se propone, pues, hacer arte de este mundo, de la vida tal cual es. Su significado, en este sentido, es paralelo al de Descartes. Descartes retrajo el pensamiento a sí mismo y Velázquez retrajo la pintura a sí misma. “Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad” (1943, VI, 652). Ambos son además cismundanos, no transmundanos. Velázquez representa, pues, la visualidad de un mundo intramundano.

Como pintor de la vida, Velázquez es, por último, pintor del tiempo. Mientras los otros pintores del Barroco se proponen que sus cuadros se muevan, Velázquez pinta el movimiento en el instante. Por eso, la pintura de Velázquez es lo contrario de la pintura de la eternidad, Velázquez pinta el tiempo mismo que es el instante” (1943, VI, 654), Como pintor del tiempo-instante, de la individualidad, y de lo intramundano, Velázquez es el pintor de la vida, el pintor que eleva la vida a arte, tal y como pretendían Ortega y Nietzsche.

CAPÍTULO VII: LA ÉTICA VITALISTA

En la teoría ética de Ortega pueden observarse algunos planteamientos generales que han sido señalados en diversos momentos de esta investigación. Se trata de una teoría crítica con una modernidad fundada en un concepto de razón desvitalizado y una ética que establece su fundamento en la vida. Como señaló en su momento Pedro Cerezo (1984), la crítica de de Ortega se centra en dos importantes expresiones de la ética moderna: el rigorismo universalista kantiano y el utilitarismo. Al utilitarismo se opone una ética lúdica; al rigorismo kantiano, una ética pluralista, que considera que las obligaciones morales son distintas para cada sujeto. Ambos enfoques coinciden con diversos planteamientos de Nietzsche, en quien también pueden identificarse una ética pluralista de la muerte de Dios y una ética lúdica del juego y la creación. Como se ha visto también en otras ocasiones, la perspectiva de Ortega en relación con la ética varía a lo largo de la evolución de su trayectoria filosófica. Desde *Meditaciones del Quijote* hasta finales de los años 20, la ética está vinculada a una filosofía de la cultura, centrada en el problema de los valores, especialmente de los valores que definen a la nueva época. A partir de 1929, la ética de Ortega, como el resto de su filosofía, busca una fundamentación ontológica en su teoría de la vida como realidad radical. La referencia a Nietzsche como pensador que formula una ética vitalista, se mantiene en los dos periodos pero varía en relación con los distintos marcos conceptuales. Ortega acepta buena parte del discurso crítico de Nietzsche en relación con la ética del racionalismo moderno pero se distancia ante lo que considera tendencias relativistas en la ética nietzscheana. Como en otras temáticas, distintos pensadores proporcionan un contrapunto a la influencia de Nietzsche. En los años 20, el vitalismo pluralista es limitado por la axiología de Scheler. En la segunda navegación, la ética de la vida se entiende como una ética de la autenticidad, en cuyo trasfondo se observa la impronta de Heidegger.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero de ellos estudia la crítica de Ortega a la ética kantiana del imperativo categórico y la propuesta correlativa de una ética pluralista. El segundo analiza la dimensión lúdica en la ética de Ortega y su conexión con Nietzsche. El tercer apartado se ocupa del concepto de destino,

fundamental en la teoría ética del último Ortega y que también tiene un significado importante en la filosofía de Nietzsche.

1. *Del imperativo categórico al imperativo pindárico.*

“Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo “llega a ser el que eres”. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma”

(1922, III, 488)

1.1. Algunos elementos de la ética de Ortega ya fueron señalados cuando se analizó en el segundo capítulo la figura del héroe en *Meditaciones del Quijote*. Se indicó entonces la importancia del concepto de voluntad del héroe como afirmadora de sí mismo, su dimensión de originalidad ética y su ingrediente trágico. Todos estos aspectos se oponían al determinismo del siglo XIX que, con su insistencia en la adaptación al medio, a través de Flaubert o de Darwin, hacía imposible la afirmación del héroe, neutralizaba la originalidad y el poder de su voluntad afirmativa.

A partir de 1916, con *El Espectador*, la crítica de la ética moderna por parte de Ortega se centra más en su condición de ética idealista o racionalista, en el sentido unilateralmente intelectualista de este último término. Una ética idealista presenta, desde la perspectiva orteguiana, dos problemas fundamentales: es una ética universalista, que no asume el carácter plural y diverso de la vida, y es una ética que superpone a la vida un ideal trasmundano, extraño a ella. La ética de Ortega entiende así la teoría kantiana, representativa de la modernidad, como un síntoma más de la historia del platonismo, tal y como la interpretaba Nietzsche, es decir, como duplicación del mundo. Por eso, el capítulo de *España invertebrada* del que se ha extraído el texto sobre el imperativo pindárico que se cita al comienzo de este apartado se titula muy significativamente “La magia del debe ser”. El deber ser es mágico porque se inventa una realidad extraña a la vida que acaba siendo normativa en relación con la propia vida.

Al imperativo categórico, establecido por la “magia del debe ser” se contrapone el imperativo pindárico: “Llega a ser el que eres”. La ética no tiene que partir de lo que se debe ser sino de lo que es y aún no ha llegado a su plenitud. La fórmula había sido

acuñada por el poeta griego, pero Nietzsche la repite en diversos pasajes de su obra y, sin duda, Ortega tuvo en cuenta esa referencia al asumir el imperativo pindárico. En *Así habló Zaratustra*, tras indicar que a Zaratustra no le importa la felicidad sino su obra, un aspecto sobre el que habrá ocasión de volver, se enuncia la frase de Píndaro: “¡Llega a ser el que eres!” (Za, IV, “La ofrenda de la miel”; SW, 4: 217). El “Werde, der du bist!” de Zaratustra fue anotado ya por Ortega en su edición de libro de Nietzsche de 1906 (BOG 1295: 346). Por lo demás, la expresión no aparece de forma aislada en la obra de Nietzsche. En *La gaya ciencia*, por ejemplo, es introducida también en conexión con la crítica de Kant. El imperativo categórico asaltó a Kant, según Nietzsche, como castigo por haber introducido subrepticamente la cosa en sí y con él tomó el camino equivocado hacia Dios, el alma, la libertad y la inmortalidad. Fue como el zorro que toma el camino equivocado de vuelta a su jaula “cuando había sido su fuerza y su astucia lo que había roto esa jaula”. En vez de dar vueltas al valor moral de las acciones hay que limitarse a “la depuración de nuestras opiniones y valoraciones y a la creación de nuevas tablas de valores”. Hay que dejar la charlatanería moral de los que quieren seguir arrastrando el pasado. “¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser lo que somos*” (GC, 335; SW, 3: 563). El principio “Llega a ser el que eres” se opone en el texto, como en Ortega, al imperativo categórico. En el caso de Nietzsche hay además una peculiar “metacrítica” de Kant. El imperativo categórico ha inutilizado los logros alcanzados por la filosofía teórica de Kant. Ha sido la moral la que ha repuesto la metafísica (la jaula rota) que había sido destruida en la primera de las *Críticas* (por el “zorro”, primero liberado, que acaba por volver a su prisión). La moral, con el imperativo categórico, reintroduce la duplicidad del mundo. Por último, se plantea también una alternativa a la moral criticada: es necesaria la creación de nuevas tablas de valores. El nuevo hombre moral es creador de valores, un aspecto en el que, como se verá, la coincidencia con Ortega tiene sus límites.

En *Ecce Homo*, el “Llega a ser el que eres” se caracteriza sobre todo como un imperativo de autocreación y autodescubrimiento. “El llegar a ser lo que se es presupone no barruntar ni de lejos *lo que se es*” (EH, “¿Por qué soy tan inteligente?”, 9; SW, 6: 293). La frase de Píndaro es contrapuesta al otro célebre mandato griego y delfico, “nosce te ipsum”. Desde la perspectiva de la nueva ética, el “nosce te ipsum” sería “la receta para el perecer”. Ante esa posibilidad “el olvidarse, el empequeñecerse, el mediocrizarse se transforman en la razón misma” (EH, “¿Por qué soy tan inteligente?”, 9; SW, 6: 293). Lo importante es que, a través del imperativo pindárico

“sigue creciendo en la profundidad la idea organizadora, la idea llamada a dominar” (EH, “¿Por qué soy tan inteligente?”, 9; SW, 6: 294). “Llega a ser el que eres” implica una exploración, no una constatación previa. De ahí su dialéctica con el “nosce te ipsum” de fondo socrático. En “Llega a ser el que eres”, el que eres es finalmente el poder que se transforma, muta de identidad y se afirma de esa manera a sí mismo.

Por lo demás, Nietzsche también establece una peculiar conexión entre magia y deber ser. En un célebre pasaje de *Aurora* señala que la seguridad de la moral ante cualquier crítica radica sobre todo en su capacidad de hechizo. La moral es “la gran maestra de la seducción –y (...) la Circe de los filósofos” (A, “Prólogo”; SW, 3: 13). La caracterización de la moral como Circe de los filósofos, es decir, maga y seductora de efectos devastadores, que animaliza e inutiliza la capacidad de reflexión, ha sido glosada con frecuencia por los intérpretes. No se ha insistido tanto, en cambio, en la alusión a Kant que está presente en el mismo pasaje. Kant habría construido su obra bajo la seducción de la moral, pues le picó “la tarántula de Rousseau”, que compartió con Robespierre el fanatismo moral. Kant “creía en la moral no porque naturaleza e historia hubiesen demostrado su existencia, sino a pesar de que la naturaleza y la historia no dejan de refutarla” (A, “Prólogo”; SW, 3: 14 s.). La magia consiste en este caso en afirmar una dimensión de la realidad que la propia realidad niega constantemente.

En el ensayo “Estética en el tranvía”, incluido en el primer volumen de *El Espectador*, Ortega plantea la conexión entre imperativo categórico e imperativo pindárico tal y como él la entiende en la época. Ortega se refiere al “amor a la multiplicidad de la vida”, que se ha empequeñecido en su presente. Kant había encontrado “la perfección moral en un imperativo genérico y abstracto” (1916, II, 181). Ahora bien, el deber no es único y genérico. Todo hombre tiene inscrito su propia silueta moral, por eso el justo imperativo es “Llega a ser el que eres” (1916, II, 181). El imperativo pindárico hace referencia, pues, a la pluralidad y multiplicidad de la vida, por una parte, y al carácter intramundano, no sujeto a dimensiones ideales, de la moral por otra.

La propuesta de una ética pluralista es perceptible también en el ensayo “Conversación en el golf o la idea del dharma”. En él, Ortega recupera para asimilarlo a su teoría ética el concepto de “dharma”, procedente de la religión hinduista. La idea de dharma significa para Ortega que “es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones genéricas” (1925, II, 524). Para el burgués, la norma vital puede ser

conservar la paz del espíritu y evitar cualquier ampliación de su experiencia (1925, II, 525). No se propone que el burgués abandone su moral sino que permita a cada cual tener la suya (1925, II, 525). Cada persona tiene su propio dharma y lo ilícito es la transgresión de ese dharma particular. El hindú respeta la pluralidad del mundo y admite una moral para el ladrón y la prostituta. Ahora bien, una vez admitida la pluralidad, la moralidad que impone cada dharma es tan rigurosa y exigente como la que imponía universalmente la moral kantiana (1925, II, 526). Ortega intenta, pues, integrar la pluralidad con la exigencia moral. Una moral plural no es relajada ni implica la arbitrariedad o el capricho como comportamientos morales. Por otra parte, la ética orteguiana sigue estando vinculada a una concepción más rígida del sujeto que la de Nietzsche. En este sentido el paralelismo que propone con la cultura hindú, con su estricto sistema de castas, es revelador, incluso más allá de la intención declarada por Ortega. Una cosa es la condena al propio dharma y otra la invención del propio dharma que, tal vez podrían ser varios a lo largo de la existencia. Si la ética, además de pluralista es creadora tendría que basarse en un dharma del segundo tipo.

1.2. El planteamiento ético de Ortega en los años 20, cercano en muchos aspectos a lo que podría llamarse politeísmo ético de Nietzsche, no podía aceptar como consecuencia final el relativismo moral. Tenía que haber una instancia de moralidad superior a la mera voluntad de cada individuo de llegar a ser el que es. En realidad, se trataba de una variante específica, dentro del ámbito de la ética, del dilema general de la modernidad entre racionalismo y relativismo. Las dos dimensiones unilaterales eran insatisfactorias. Como ya ocurrió en la teoría perspectivista del conocimiento¹, Ortega intenta compensar la crítica vitalista de inspiración nietzscheana con la perspectiva fenomenológica. En el caso de la ética, la referencia fundamental es la teoría de los valores de Max Scheler. La axiología de Scheler permitía mantener algunos aspectos vitalistas de la teoría de Nietzsche² y, por otra parte, proporcionaba una crítica de la ética kantiana que, sin embargo, no conducía al relativismo. Este último aspecto era de importancia capital para Ortega, pues en el ensayo sobre Kant de 1924 había mostrado cómo la autonomía del sujeto moral y el primado de la razón práctica habían conducido al triunfo de la voluntad de poder, bajo la forma de subjetivismo y utopismo modernos³.

¹ Cf. cap. V.2 de esta investigación.

² Cf. cap. II.2.4 de esta investigación.

³ Cf. cap. III.5.1 de esta investigación.

Era precisa, pues, una teoría ética que no se fundara, como último criterio, en el concepto de voluntad y que evitase así tanto la voluntad de poder implícitamente negadora de la vida del Kant que arroja su máscara de magister para anunciar la dictadura, como la voluntad de poder explícitamente afirmadora de la vida de Nietzsche, que podía conducir a una “Umwethung” (Nietzsche) o a un “Umsturz” (Scheler) de los valores, en los que los principios morales acabarían dirimiéndose en la lucha de posiciones de poder.

En “Introducción a una estimativa”, ensayo que Ortega publica en *Revista de Occidente* en 1923, señala que el interés por términos como “valores”, “valorar” y “valoración” no es una moda pasajera sino una rasgo que caracteriza al tiempo nuevo. Como ejemplo de la sensibilidad ante los valores indica que toda una generación se entusiasmó con el lema de Nietzsche “Transmutación de los valores” (1923, III, 532). Se trata de la única alusión a Nietzsche en el texto y, desde el punto de vista negativo de lo que “no dice”, es significativa en dos sentidos: no señala en qué consiste la transmutación ni si se trata de un fenómeno moralmente legítimo o aceptable. Es decir, no contrasta de manera explícita la teoría de Nietzsche, a la que había asignado el rango de síntoma de la época, con su propia teoría. Se inclina por elaborar una teoría de los valores de fundamento fenomenológico y se centra en la confrontación con las teorías de Meinong y Ehrenfelds, que, en cualquier caso, también permiten sacar conclusiones en relación con Nietzsche.

La conexión de la teoría con la fenomenología viene dada por la importancia que se concede al concepto de conciencia. Según Ortega “La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia del objeto” (1923, III, 533). Los objetos pueden ser organizados en el mundo de acuerdo con lo que son, pero también de acuerdo con lo que valen. Existen dos ordenaciones de las cosas: el mundo del ser y el mundo del valor.

Ortega critica la teoría del valor de Meinong, que considera que una cosa posee valor cuando agrada a un sujeto. Desde el punto de vista de Ortega, ésta es una teoría que tiene su fundamento en el subjetivismo propio de la época moderna, una actitud que tiene que ser superada por el nuevo tiempo. En realidad, el valor se impone al sujeto desde el objeto, algo no es bueno porque agrada sino que agrada porque es bueno (1923, III, 537). Los valores son, pues, cualidades objetivas, no pueden tener su fundamento en la subjetividad.

Tan insuficiente como la teoría de Meinong de que los valores son las cosas agradables es la teoría de Ehrenfelds de que los valores son las cosas deseables. Ehrenfelds es tan subjetivista como Meinong, su única aportación es pasar del sentimiento al apetito como “creador de los valores” (1923, III, 538). En relación con Nietzsche, lo decisivo es que Ortega considera equivocado referirse a un “creador de valores”. No hay creadores de valores, uno de los conceptos fundamentales de la ética de Nietzsche.

La relación entre valores y pluralismo ético tiene que ser planteada, pues, en términos independientes de cualquier subjetivismo ético. El valor no es una cosa, pero es una cualidad de las cosas. Los valores son objetos irreales que residen en objetos reales. En ese sentido se parecen a los colores y a los números. Se diferencian de ellos en el modo de ser captados: no se ven como los colores, ni se entienden como los números sino que se estiman. Los valores sólo existen para sujetos dotados de facultad estimativa, sólo en este sentido hay relación entre subjetividad y valor (1923, III, 544). El sujeto, pues, no crea valores sino que aprecia valores. Existe una jerarquía de valores como existe una jerarquía de perspectivas, pero de la misma manera que la jerarquía de perspectivas viene establecida por el modo de darse la realidad, la jerarquía de valores viene dada por los propios valores, no por los sujetos, que se limitan, con mayor o menor lucidez a captarlos, no a construirlos.

De manera similar a como en la teoría del conocimiento la fenomenología permitió a Ortega integrar los conceptos de verdad y significado con una teoría pluralista de la perspectiva, en el ámbito de la teoría ética, la axiología de Scheler, que está en el trasfondo de la teoría de los valores de Ortega, es el instrumento que integra una ética pluralista con la afirmación de la existencia de valores absolutos. En la nota necrológica que escribe en 1928, Ortega caracteriza a Scheler como Dioniso-Platón (1928, V, 220). Se refería a la dualidad de claridad filosófica y entusiasmo a veces desordenado que encontraba en el filósofo alemán. La imagen también era válida, en cualquier caso, como metáfora de la pretensión orteguiana de integrar al referente más prestigioso del racionalismo occidental con el más radical de sus críticos. En un fragmento póstumo de los años 80, Nietzsche también se refiere a una figura de Platón conservada en un museo de Nápoles, que los arqueólogos interpretaban también como un Dioniso barbudo (FP 1887, 8 [3]; SW, 12: 330). Sería, en su ambigüedad, la expresión de un sacerdote clásico, distinto del sacerdote romántico ascético. En el fondo, un Platón convertido en Dioniso. La dualidad parece orientarse en la dirección

opuesta a la de Ortega. Se insinúa más bien que bajo la máscara de Platón se oculta, poderoso, Dioniso. En cualquier caso, la cuestión de la axiología de Scheler, con sus elementos espiritualistas y cristianos, es una alternativa satisfactoria para el diagnóstico nietzscheano del nihilismo queda abierta. Y la respuesta de Ortega tal vez no fuera en esta ocasión la más acorde con la altura de los tiempos y el tema de su tiempo.

2. La dimensión lúdica.

“Madurez del hombre adulto: significa haber recuperado la seriedad que de niño tenía al jugar”

(MBM, 94; SW, 5: 90)

Tanto para Ortega como para Nietzsche el juego es una dimensión fundamental, definitoria, de la vida. Una actividad creativa, no utilitaria y en ocasiones arriesgada, es un componente decisivo de la nueva ética, que se propone como alternativa a la ética de la modernidad centrada en el trabajo, el sacrificio y el ahorro de las energías vitales, y, por ello, negadora de la vida. La importancia del juego tanto en la teoría de Ortega como en la de Nietzsche está relacionada con una concepción de la vida entendida como afirmación lujosa y derroche que se contrapone a la vida como adaptación al medio y utilidad. El sentido festival y deportivo de la existencia anunciado en *El tema de nuestro tiempo* como uno de los rasgos característicos de la época es desarrollado en otros aspectos en los que resulta evidente el paralelismo con la ética lúdica, creativa y afirmativa de Nietzsche, que tiene su máxima expresión en la figura del superhombre.

2.1. Un aspecto importante de la ética orteguiana de los años 20, junto a los ya mencionados del pluralismo ético y de los valores, parte de la distinción entre trabajo y deporte. En “El Quijote en la escuela”, Ortega vincula en primer lugar trabajo y deporte a la vida descendente y la vida ascendente. Existe una vitalidad básica en los seres humanos que en algunos casos es de tonalidad ascendente y en otros descendente. En las almas de vitalidad ascendente todo nace como un lujo. En las de vitalidad descendente se constata “una atmósfera en la que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa” (1920, II, 416). La misma contraposición vitalidad ascendente/vitalidad descendente es de origen nietzscheano como Ortega reconoce en

otras ocasiones. También remiten a Nietzsche las características propias de ambos tipos de vitalidad: el lujo en el caso de la vitalidad ascendente y la debilidad y el resentimiento en el de la vitalidad descendente.

Trabajo y deporte son actividades relacionadas con esos dos tipos de vitalidad. Por trabajo entiende Ortega “el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula” (1920, II, 417). Lo más valioso que hay en la tierra, sin embargo, no procede del trabajo sino de otro tipo de esfuerzo, el “esfuerzo superfluo y desinteresado en el que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo sino del deporte” (1920, II, 417). El deporte se basa, pues, en el lujo de fuerzas de una naturaleza poderosa que necesita expresarse, afirmarse a través de él. En “Notas del vago estío”, apunta Ortega una diferencia entre lo que él llama deporte y el mero juego. El deporte, a diferencia del juego, incluye un riesgo. El deportista no rehúye el peligro, va hacia él (1925, II, 457). El deporte tiene, pues, el carácter gratuito y superfluo del juego, pero el deporte es el tipo de juego en el que se pone la vida en juego. Eso no quiere decir que implique necesariamente peligro de muerte, pero sí que en la ética deportiva el sujeto expone, con posibilidad de ganar o perder, sus mejores cualidades vitales. El deporte se distingue también del juego por su condición de actividad esforzada, si bien no se trata del esfuerzo utilitario del trabajo sino un esfuerzo lujoso y creador. De ahí la indicación de Ortega en “El origen deportivo del Estado” de que la palabra “ascesis” procede del griego “askesis”, el entrenamiento que realizaban los atletas para la competición (1925, II, 714). El deportista es un jugador intenso y esforzado.

Diversos aspectos anuncian, según Ortega, “un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida” (1920, II, 427). Sus conclusiones sobre el tema presentan algún aspecto sorprendente. Es “ineludible el triunfo de un socialismo que no será obrerismo sino que consistirá en el paso del “homo oeconomicus”, dominante en el siglo XIX a “otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar” (1920, II, 427n.). Al margen de la curiosa alusión al socialismo, por lo demás no desarrollada, el lujo de la vida propia del deportista consiste también en regalar. En cuanto ética del regalo, de la vida que regala desde su propia exuberancia, la ética del deportista recuerda “la virtud que hace regalos” de Nietzsche.

El capítulo de “De la virtud que hace regalos” de *Así habló Zaratustra* contiene un pasaje por lo general poco comentado pero que introduce de manera metafórica el sentido general de la ética que se desarrolla a lo largo del texto. Si el oro llegó a ser el

valor supremo, dice Zaratustra, es porque es raro e inútil, pero al mismo tiempo hace donación de sí mismo. La nueva ética es una ética de lo superfluo y lo no utilitario, pero lo es también de lo que se desborda desde la propia riqueza de su afirmación y no queda limitado a la conservación de sí mismo. La virtud más alta es rara e inútil, “una virtud que hace regalos es la virtud más alta”. La virtud que hace regalos se busca con un determinado tipo de egoísmo. Un “egoísmo sano y sagrado” que para hacer regalos se convierte en “ladrón de todos los valores”. Se trata, pues, de un egoísmo del crecimiento de la vida, del derroche y de la acción expansiva. A ese egoísmo se contrapone otro egoísmo “demasiado pobre”, un “egoísmo de los enfermos”, que se limita a codiciar lo que no es suyo. Ese egoísmo es un horror y una degeneración y se basa en el principio “Todo para mí”, a diferencia del egoísmo de la virtud que hace regalos. De manera similar a Ortega cuando compara la ascesis con el ejercicio de los atletas, Nietzsche indica que la nueva virtud se encuentra allí donde se desprecia “lo agradable y la cama fácil”. La nueva virtud no es una virtud de la comodidad sino del esfuerzo. Por ello puede concluir Nietzsche que “Poder es esa nueva virtud” (Za, I, “De la virtud que hace regalos”, 1; SW, 4: 97 ss.). La virtud que hace regalos es el poder que se afirma a sí mismo. Se distingue, por lo tanto, de la generosidad y gratuidad cristianas que no se basan en la afirmación poderosa de sí mismo sino en la negación de sí.

La virtud que hace regalos no es una virtud espiritualista ni idealista sino la virtud de los que “permanecen fieles a la tierra”. Ha habido demasiada virtud, escribe Nietzsche, que “se ha perdido volando”. Es decir, mucha virtud trasmundana que no reconoce el carácter terrenal de la nueva ética. La virtud que hace regalos es la virtud de los creadores de nuevos valores y destructores de los antiguos: “Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos; ¡y el valor de todas las cosas sea establecido por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!”. En última instancia, la virtud que hace regalos es la virtud de una ética de la muerte de Dios y del superhombre. Por eso el capítulo concluye de forma programática: “*¡Muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el superhombre!*” (Za, I, “De la virtud que hace regalos”, 2 y 3; SW, 4: 99 ss.).

El discurso de Nietzsche está más centrado en la crítica del idealismo, mientras el de Ortega lo está más en la del utilitarismo. En cualquier caso, la afirmación de la vida como creación, juego y riqueza generosa es común a ambos pensadores. La insistencia de Nietzsche en la caracterización de la vida como poder es más intensa que la de Ortega, como también ocurre en otras ocasiones. Nietzsche insiste además en la

condición del hombre como constructor y destructor de valores mientras que, como se vio en el apartado anterior, Ortega intenta hacer compatible su ética de la creación y la innovación con una axiología en la que el ser humano más que creador de valores es descubridor de valores que tienen sentido en sí mismos.

Una última diferencia, más terminológica que de fondo, tiene que ver con las observaciones de Ortega sobre la ascesis en relación con el sentido deportivo de la vida. El tercer tratado de *La genealogía de la moral* se titula precisamente “¿Qué significan los ideales ascéticos?”. En él, Nietzsche indica que el ideal ascético puede ser bueno para los filósofos, pero no para los sacerdotes que son sus representantes más genuinos. En el caso de los filósofos, el ascetismo no sería “una castidad nacida de algún escrúpulo ascético o del odio contra los sentidos, de igual manera que no es castidad que un atleta o un jockey se abstengan de mujeres” (GM; III, 8; SW, 5: 355). La ascesis del filósofo, que es equiparada a la del atleta en un sentido muy similar al propuesto por Ortega, no implica, pues, represión de los sentidos y el cuerpo sino preparación para una mayor afirmación de la vida. La ascesis del tipo sacerdote tiene, sin embargo, otras características: “Los sportmen de la santidad (...) han encontrado de hecho una liberación real de aquello que con tan riguroso *training* combatían” (GM, III, 17; SW, 5: 379). La ascesis de los sacerdotes consiste, pues, también en un entrenamiento (“training”), que a su manera es igualmente un entrenamiento de deportistas (“sportmen de la santidad”), pero de carácter opuesto al entrenamiento que Ortega proponía: no se trata de un entrenamiento para la afirmación de la vida sino para su negación. Una nueva conexión entre ascesis y entrenamiento es planteada en relación con otra actitud moral también criticada por Ortega. Junto a la hipnótica amortiguación de la sensibilidad, propia del hombre religioso, en la edad moderna se emplea también, según Nietzsche, otro *training*: la actividad maquinaal llamada hoy “bendición del trabajo” (GM, III, 18; SW, 5: 382). Como en Ortega, la ética lúdica afirmativa de la vida se opone a la ética del trabajo, que Nietzsche caracteriza como una ética ascética con su peculiar entrenamiento.

En cuanto ética lúdica, la ética de Ortega se ejemplifica, al menos, en tres figuras cuya confrontación con Nietzsche resulta pertinente: la del niño, la del guerrero y la del arquero.

2.2. En Nietzsche, la ética lúdica está muy vinculada a la figura del niño, que aparece como afirmador de la vida, creador de valores y representante de la inocencia

del devenir, es decir, de la desculpabilización de la existencia. El significado radical de la figura del niño en la obra de Nietzsche es expuesto en el conocido capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado “De las tres transformaciones” (Za, I, “De las tres transformaciones”; SW, 4: 29 ss.). En él, Nietzsche se refiere a tres figuras del espíritu: el camello, el león y el niño. El espíritu comenzó siendo camello. Como camello, el espíritu es capaz de soportar las cargas más pesadas. El camello representa una moralidad de la abnegación y la aceptación de imposiciones. En un segundo momento, el espíritu se transforma en león. El león se enfrenta al gran dragón del “Tú debes” y le dice “Yo quiero”. El dragón responde: “no debe seguir habiendo ningún “Yo quiero””. Es significativo que, en el texto del *Zaratustra*, el mandato “Tú debes” sea el principio propio del dragón, no del camello, con cuya figura resignada, paciente y obediente podría ser identificado mejor. Es posible que Nietzsche considerase que la virtud del camello, aunque superada por las otras formas del espíritu, tenía que ser asimilada por ellas, mientras que el “Tú debes” se asocia más a un imperativo, que, incluso en sus pretensiones de expresar una autonomía moral, remite a un principio externo a la vida que se propone dominar.

El león, basado en el principio “Yo quiero”, se enfrenta al dragón del “Tú debes”, pero no puede crear nuevos valores. Es, ante todo, un destructor de valores. Lo que sí puede hacer es “crearse la libertad para un nuevo crear”. Lo que el león no puede crear, puede crearlo el niño. El niño es “inocencia” y “olvido” y por ello “un santo decir sí”. El niño no se limita, pues, a negar los valores contrarios a la vida como hacía el león, sino que es la instancia que afirma la vida en sus dimensiones de inocencia y creación. Por ello es también afirmador del juego y la voluntad, pues “para el juego de crear se necesita un santo decir sí” y sólo en esa situación “el espíritu quiere ahora *su* voluntad”.

En un fragmento póstumo de los años 80, Nietzsche conceptualiza de manera algo más abstracta lo que en *Así habló Zaratustra* había expuesto de modo metafórico. En él asigna el principio “Tú debes” a los estoicos y Kant y concluye: “Por encima del “tú debes” está el “yo quiero” (los héroes), por encima del “yo quiero” está el “yo soy” (los dioses griegos)” (FP 1884, 25 [351]; SW, 11: 105). La ética final del niño es, pues, la ética del “yo soy”, una ética que no se basa en el deber ser sino en la afirmación del propio ser, una ética no sólo destructora sino constructora de valores. En esa destrucción y construcción de valores consiste precisamente el juego del niño. En la medida en que

el niño afirma la vida, juega y es creador de valores es una figura que adopta las virtudes del superhombre.

En la ética de Ortega, la figura del niño no adquiere una importancia tan acusada como en la de Nietzsche, aunque se den paralelismos dignos de ser tenidos en cuenta. En “El Quijote en la escuela” se parte de la necesidad de una pedagogía centrada en el niño para concluir en la importancia que tiene en la afirmación de valores vitales en los adultos. Ortega establece una distinción entre querer y desear, muy relevante en relación con Nietzsche, pues se refiere al ámbito de la voluntad. Querer es “querer la realidad de algo” y por lo tanto “querer hacer algo”, mientras que desear tendría más que ver con el “mero deseo”, que implica que “lo deseado es relativa o absolutamente imposible” (1920, II, 413). Lo relevante, en relación con el tema que ahora ocupa, es que en el niño la diferencia entre querer y desear no existe. Sólo con el tiempo se aprende a desechar algunos deseos. Ahora bien, “el deseo nutre el querer” y cuanto mayor sea el repertorio de deseos de un sujeto, mayor será también “la superficie ofrecida a la selección en que se va decantando el querer” (1920, II, 414). El planteamiento muestra ya tanto la coincidencia como la discrepancia con Nietzsche. Por una parte, la diferencia entre deseo imposible y querer posible se aminoran en el concepto nietzscheano de voluntad de poder. La voluntad de poder crea lo que aún no es a través de la afirmación de su propio poder. La voluntad de poder se propone integrar lo que Ortega distingue como querer y desear. Por otro lado, sin embargo, Ortega sugiere que aunque no haya identificación –no puede haberla- entre el mero “desear” y el más realista “querer”, una educación que cultive los deseos en la infancia hará posible una madurez en la que pueda haber una mayor riqueza de “querer” y por ello una mayor riqueza vital.

La identificación de la infancia como etapa en la que puede surgir una vitalidad ascendente y sana es un aspecto en el que Ortega insiste a lo largo del ensayo. La pedagogía dominante en la época se basa en la idea de adaptar al niño al ideal que se tiene del hombre maduro, pero este planteamiento es erróneo, pues “La madurez y la cultura son creación no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y el salvaje” (1920, II, 423). Sin infancia afirmadora de la vida no puede haber cultura creadora sino simplemente reproducción de lo existente. Por eso, los hombres estimables llevan dentro de sí “un niño acorralado y escondido, presto a dar el brinco genial sobre la vida, la carrera loca y alegre que proporciona el botín de la ciencia, del arte y del imperio” (1920, II, 424). En la medida en que el niño es el ser humano capaz de jugar y de que el juego o el deporte es, como se ha visto, la actividad que ha producido los mayores

logros humanos, el niño, o para ser más precisos, el niño que aún hay en el adulto, es también el genuino creador de cultura. Por ello hay una manera equivocada de entender la edad adulta que tiene que ser revisada en el nuevo tiempo: la personalidad adulta “forma una coraza hecha de buen sentido, de previsión y cálculo, de energía y voluntad, dentro de la cual se agita incansable y prisionero, un niño audaz” (1920, II, 424).

La diferencia fundamental entre los planteamientos de Nietzsche y Ortega es que mientras en Nietzsche la figura del niño es una figura definitiva, en Ortega no lo es. La alusión a Freud en “El Quijote en la escuela” es significativa en este sentido. Ortega indica que el fundador del psicoanálisis acertó al mostrar que en la génesis de muchas enfermedades hay una niñez maltratada (1920, II, 425). Pero ni Ortega ni Freud proponían como solución de los problemas de la niñez una vuelta a la infancia sino la integración de la infancia en la vida adulta. Frente a Rousseau (nombrado explícitamente en el ensayo) y a Nietzsche, Freud permite a Ortega recuperar el relato de una construcción racional de la vitalidad. La distinción estricta entre querer y desear le aleja, por otra parte, una vez más, del concepto de voluntad de poder, uno de los aspectos más problemáticos para él del legado de Nietzsche.

2.3. El ensayo “Notas del vago estío”, publicado originalmente por entregas en *El Sol* en 1925 e incluido luego en el volumen V de *El Espectador*, es significativo para el tema de la relación con Nietzsche en dos sentidos: plantea una genealogía vitalista del liberalismo político (que será analizada en el siguiente capítulo) y caracteriza la figura del guerrero como una referencia de la ética del nuevo tiempo. Los principales elementos nietzscheanos perceptibles en la ética del guerrero son la originalidad ética, que entiende la acción moral como afirmación de la propia voluntad que no se pliega al exigencias del entorno, la alegría trágica, que afirma la vida asumiendo sus dimensiones de dolor y negatividad y la aceptación de la muerte no sólo como una dimensión de la vida sino como una posibilidad de la forma de vida valiosa.

En “Notas del vago estío” la incorporación de la figura del guerrero a la ética es, para Ortega, una exigencia de la nueva época. El problema de Europa es que se agotan “los resortes vitales” sobre los que se tiene que apoyar la cultura y uno de ellos es el espíritu guerrero (1925, II, 545). Ortega recupera la distinción de Spencer entre espíritu guerrero y espíritu industrial, pero la reinterpreta en clave vitalista. La diferencia entre el espíritu guerrero y el industrial es una diferencia de actitudes ante la vida. El espíritu guerrero no encuentra en el riesgo un motivo suficiente para dejar de emprender una

acción. El espíritu industrial decide en función del cálculo y del peligro y ello se debe a que “siente la vida como perpetua cautela” (1925, II, 545). El espíritu industrial es, pues, una variante de la actitud general ante la vida propia de la edad moderna, que Ortega ya había vinculado a la cautela, al cálculo ante un posible error, en figuras tan representativas como Descartes, Spinoza o Kant. Las épocas bárbaras, las propias del guerrero medieval, la figura que Ortega se propone rehabilitar, se caracterizan por la fe en sí mismas. En eso se diferencian tanto de las salvajes, que viven en constante terror, como de la moderna, que vive de la suspicacia. Su propio tiempo debería asumir, según Ortega, una posición distinta a la de Spencer que defendía el espíritu industrial ante el guerrero. Una vez más se trata de integrar ambas actitudes y evitar una unilateralidad insuficiente.

El espíritu guerrero tiene una concepción optimista del universo. Su optimismo no implica, sin embargo, ignorar los aspectos negativos del mundo; al contrario, asume tanto como Schopenhauer el dolor cósmico (1925, II, 546). Ante el dolor y el peligro acepta la existencia sin pestañear, pues está “lleno de magnífico apetito vital” (1925, II, 547). La mención del filósofo pesimista alemán no es anecdótica. Se trata de plantear una ética que reconozca el dolor inherente a la afirmación de la voluntad en el grado en que Schopenhauer lo hizo. Ahora bien, una vez reconocido el dolor, la ética del guerrero propone seguir afirmando la voluntad. Con ello su posición se asimila a la del crítico afirmativo de Schopenhauer, Nietzsche, y su propuesta de una alegría trágica fundada en un sí a la vida incluso en sus aspectos más inquietantes y negativos.

La ética del guerrero es, por último, una ética de la “muerte libre”, por utilizar la expresión de Nietzsche. En su momento, Pedro Cerezo (1984) ya indicó el paralelismo. Según Ortega, la moral de la modernidad ha cultivado la idea de que cualquier cosa es preferible a morir. La nueva moral, sin embargo, incluye la idea de que “el valor supremo de la vida (...) está en perderla a tiempo y con gracia” (1925, II, 547). La nueva moral propone al hombre que posee la vida que la exponga con sentido (1925, II, 548). Ortega concluye su reflexión con una observación tan actual como, tal vez, inquietante. La colaboración e integración del espíritu guerrero y el industrial consistirá en que este último pueda proporcionar sus admirables creaciones contra la muerte química, para que el hombre pueda elegir una muerte voluntaria.

En el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado “De la muerte libre” (cf. Za, I, “De la muerte libre”; SW, 4: 93 ss.), Nietzsche se refiere a dos experiencias fallidas de la muerte: la de los que mueren demasiado pronto y la de los que mueren demasiado

tarde. La doctrina de Zaratustra es, de acuerdo con ello: “¡Muere a tiempo!”. La época moderna da importancia al morir, pero para ella la muerte no es aún una fiesta. El combatiente que muere en la lucha prodiga un alma grande y resulta así similar al guerrero de Ortega. Y de manera también similar a la de Ortega, Nietzsche propone una forma de morir distinta a la de la modernidad. Son necesarios los “predicadores de la muerte *rápida*”, frente a los que predicán la muerte lenta. Nietzsche incluye muy significativamente a Cristo entre los que tuvieron una experiencia equivocada de la muerte. Murió prematuramente y de haber vivido más “¡Tal vez habría aprendido a vivir y a amar la tierra –y además, a reír”. La muerte libre es, por lo tanto, una muerte no cristiana, basada justamente en aquellos valores que el cristianismo negó: el verdadero amor a la vida y la risa entendida como afirmación del mundo. La muerte libre es “un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí”, para él la muerte no es “una blasfemia contra el hombre y contra la tierra”. La muerte libre es, pues, parte de la afirmación de un tipo de vida, la vida ascendente y creadora, y la negación de la vida basada en la mera autoconservación y el miedo.

Ortega asume algunos de los planteamientos de Nietzsche pero, como en otras ocasiones, agrega un imperativo de integración. No se puede prescindir de las aportaciones de la modernidad. La propuesta de exponer la vida “con sentido” es significativa en la medida en que introduce un complemento fenomenológico dentro del planteamiento vitalista. Con su idea de la muerte aceptada “con gracia”, Ortega no propone desde luego el suicidio sino simplemente asumir el riesgo, asumir la condición de peligro que tiene una vida afirmativa de sí misma. En el fondo de su consideración vuelve a estar la diferencia nietzscheana, tantas veces asumida, entre vida ascendente y vida descendente.

2.4. La figura del arquero es muy representativa, casi emblemática, en el pensamiento de Ortega como han mostrado desde distintos puntos de vista José Luis Molinuevo (2002) y José Lasaga (2006). Ambos intérpretes contraponen la figura del arquero a la de Don Quijote: la acción certera con la acción fallida. Ahora bien, no es menos cierto que el símbolo del arquero aparece en escasas ocasiones en la obra de Ortega. Los pasajes más significativos son aquellos que reproducen, con ligeras variantes una cita de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Así, los volúmenes II y III de *El Espectador* aparecen encabezados por la siguiente versión de la cita: “Seamos en nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco” (1917, II, 263; 1921, II, 355).

Molinuevo (2002: 15) hace constar oportunamente que en el volumen III de 1921 la cita de Aristóteles va acompañada de otra del célebre fragmento 51 de Heráclito, en el que se compara el carácter contradictorio de la realidad con la tensión del arco y la lira. En otros dos importantes pasajes, Ortega opta por una traducción algo más literaria del texto aristotélico: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscamos nosotros para nuestras vidas?”. La cierta es incorporada en la “Meditación de Don Juan” (1921, VI, 198). En este texto se hace referencia a Don Juan como héroe que busca en la mujer el ideal del hombre. El arquero es, por lo tanto, en esta ocasión, arquero del ideal, si bien por ideal no hay que entender una dimensión idealista y transmundana, sino algo por lo que se es capaz de dar la vida, de jugarse la vida, pues, como se vio en su momento, Don Juan es un jugador. La cita de Aristóteles aparece también en el escrito de 1924 con motivo del centenario de Kant (1924, IV, 273). En este pasaje, la ética griega, como ética deportiva y de “superfluas finuras vitales” es contrapuesta a la ética de Kant, burguesa, ascética y cargada de un excesivo patetismo religioso.

La ética del arquero es una ética de la tensión, de la autoexigencia y la autosuperación del hombre. De ahí la alusión al fragmento del arco y la lira de Heráclito y también la alusión a Nietzsche en *El tema de nuestro tiempo* cuando se refiere al “arco de la máxima tensión”, por más que la cita orteguiana contenga en esta ocasión un error, pues para Nietzsche “el arco con la máxima tensión”, no es Napoleón como indica Ortega sino el “gran hombre” en general, en la medida en que reúne valores contrapuestos. El arquero de Ortega representa también el acierto en las tareas difíciles. Es el exponente, en fin, del ejercicio físico deportivo que requiere determinación, fuerza y precisión. En cualquier caso, la apelación a Aristóteles es del todo sintomática. El arquero de Ortega es en última instancia, un arquero teleológico, que dirige sus flechas a un mundo de blancos seguramente difíciles, pero pertenecientes a un mundo conocido. A diferencia de él, la figura del arquero en Nietzsche puede ser caracterizada como la del arquero nihilista.

La metafórica del arco y el arquero es aún más abundante en Nietzsche que en Ortega. Si se considera el arquero de Nietzsche como un arquero nihilista y el arquero de Aristóteles y Ortega como un arquero teleológico es fundamentalmente por dos motivos: en un mundo nihilista como el que Nietzsche describe, los valores están sometidos a constante cuestionamiento y transformación y por lo tanto los blancos no están dados de antemano; por otra parte, el arquero de Nietzsche, además de deportista,

es guerrero o agonístico: sus flechas no sólo aciertan sino que hieren. Destruyen, derrocan valores establecidos. En *Más allá del bien y del mal*, el arco se dirige contra el platonismo, aunque reconoce que en el mundo de la transvaloración de los valores los blancos está aún por determinar: “La lucha contra Platón (...) ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu”, aunque también se han hecho dos grandes intentos de aflojar el arco, el jesuitismo y la ilustración democrática. No obstante, quienes no sean jesuitas ni demócratas tienen “la tortura toda del espíritu y la entera tensión de su arco. Y acaso también la flecha, la tarea y, ¿quién sabe?, incluso el blanco” (MBM, “Prólogo”; SW, 5: 13). La tensión del arco, en la que Nietzsche insiste, es la actitud propia de quienes están dispuestos a crear un nuevo orden de valores. Los nuevos valoradores sólo pueden sobreponerse al “aire viciado” de la cultura del rebaño porque han nacido para una existencia subterránea y combativa: “aparecemos talo como nacimos, inquebrantables, tensos, dispuestos a conquistar algo nuevo (...) como un arco a quien las privaciones, lo único que hacen es poner aún más tenso” (GM, I, 12; SW, 5: 277 s.). De manera similar el capítulo “Sentencias y flechas” de *Crepúsculo de los ídolos* contiene una serie de aforismos de intención crítica con los valores y creencias dominantes.

Por último, en Nietzsche, la flecha es una flecha lanzada hacia el superhombre. Los grandes despreciadores son los grandes veneradores, se dice en el “Prólogo” de *Así habló Zaratustra*, y, por ello, son “flechas de anhelo hacia la otra orilla” (Za, “Prólogo”, 4; SW, 4: 17). La otra orilla es, en este contexto, el superhombre, en relación con el cual el hombre es “puente”, “tránsito” y “ocaso”. La negación del arco y la flecha es “el último hombre” representante de un tiempo “en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá vibrar” (Za, “Prólogo”, 5; SW, 4: 19). El arquero de Nietzsche no es sólo, pues, el deportista certero, sino el transvalorador de los valores.

3. *Capricho y destino: los avatares de la libertad moderna.*

“Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos libera de la necesidad. Al contrario nos complica más con ella (...) La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino!”

(1934, IX, 137)

3.1. A partir de 1929, el imperativo pindárico “Llega ser el que eres” experimenta el giro ontológico que afecta a la filosofía de Ortega en general y comienza a interpretarse en términos de “Llega a ser el que tienes que ser”. La oposición deber ser/llegar a ser propia de los años 20 es desplazada en la fase final de la trayectoria orteguiana por la oposición deber ser/tener que ser, lo que implica un mayor elemento normativo que en la etapa anterior y en el fondo una cierta reducción de la diferencia con Kant. Lo que el ser humano tiene que ser viene dado por su vocación. Quien es fiel a su vocación cumple su destino, vive una vida auténtica y alcanza la felicidad. La ética del último Ortega es, pues, una ética del destino, la autenticidad y de la felicidad. Nietzsche también concede importancia al concepto de destino, aunque en su caso hay elementos de azar y tragedia que lo alejan del planteamiento de Ortega.

La ética del último Ortega tiene su fundamento metafísico en el concepto de libertad. La libertad es una característica definitoria de la vida humana como realidad radical o, como diría Ortega en algunos textos, una categoría de la vida. La vida humana consiste en hallarse el ser humano en el mundo y tener que elegir entre las diversas posibilidades que la circunstancia le ofrece. El ser del hombre no está dado de antemano sino que el hombre va decidiendo, eligiendo, en cada momento lo que va a ser. El hombre es, pues, siempre libre, es necesariamente libre. Es por ello, según la expresión canónica de Ortega, “a la vez fatalidad y libertad” (1929, VIII, 368). Ahora bien, dentro de las posibilidades que la libertad ofrece al hombre, sólo algunas de ellas, tienen como resultado una vida auténtica. Sólo esas posibilidades comportan un ejercicio adecuado de la libertad.

En “Pidiendo un Goethe desde dentro” afirma Ortega que el hombre posee un amplio margen de libertad frente a su destino. El destino es, pues, una de las posibilidades del ser humano. Si el hombre se niega a realizar su destino su vida carece de autenticidad (1932, V, 126). Si por vocación se entiende no una preferencia profesional sino un “programa íntegro e individual de existencia” puede afirmarse con propiedad que “nuestro yo es nuestra vocación” (1932, V, 126). La vocación, entendida como proyecto y anticipación del futuro, define por lo tanto la autenticidad y el destino del hombre. Por eso, una biografía radical del ser humano tiene que plantearse dos cuestiones: determinar la vocación vital del biografiado y aquilatar la fidelidad del hombre a ese destino, es decir, responder a la pregunta ¿se adscribe el hombre a su vocación o deserta de ella? “El hombre sólo puede tener una vida auténtica” y ésta es “la reclamada por su vocación” (1932, V, 137). Un caso de hombre que no es fiel a su vocación y su destino y, por lo tanto, falsifica su vida, es Goethe, como ya se vio en su momento. Falsificar la vida y no ser fiel a la vocación equivale a regir la vida no por el destino sino por el capricho, lo que implica un uso perjudicial de la libertad. Una vida que no es auténtica es una vida insatisfecha como la de Goethe en Weimar.

El reverso de una vida inauténtica es una vida feliz, basada en el cumplimiento del destino a partir de la vocación. En *¿Qué es filosofía?* afirma Ortega que es feliz aquel que cumple su destino y el hombre cumple su destino “cuando está siendo lo que en verdad es” (1929, VIII, 236). La ética de Ortega es así una “ética felicitante” como la ha caracterizado Jesús Díaz Álvarez (2013). En cuanto el yo que cada cual tiene que ser no es un yo normativo del deber (1932, V, 130) sino un yo inherente a la vocación radicada en la vida, la ética de Ortega se distinguiría una vez más de la de Kant. No obstante, las distancias tendrían que ser matizadas. Es cierto que en Ortega no hay una normatividad del “deber ser” pero hay una normatividad con carácter obligatorio y regidor de la libertad de la vocación. La ética de la creación del último Ortega está sometida a unos estrictos límites. Hay posibilidades de creación sólo dentro de la vocación. Existe sólo un ejercicio adecuado de la libertad, que es el acorde con la vocación. En “Pidiendo un Goethe desde dentro” introduce Ortega un ejemplo que ha dado lugar a discusiones entre sus intérpretes. Se supone que un hombre cuya vocación es ser ladrón, tendría que tener una vida auténtica sólo como ladrón y que falsificaría su vida si se comportase como una persona honrada. De manera demasiado sucinta, Ortega indica que una cuestión diferente es la de si ser ladrón es una forma auténtica de humanidad (1932, V, 130n.). Díaz Álvarez (2013) y Lasaga (2013b) toman partido

contra Cerezo y consideran que en Ortega la del ladrón podría ser una forma de existencia auténtica. La ética de la vocación sería una ética de la pluralidad y desde ella no podría postularse una universalidad ética. Ahora bien, esta conclusión es discutible. La pluralidad de la ética en Ortega siempre tiene un límite, el relativismo, que en los años 20 fue conjurado mediante la apelación a la axiología y que, a partir de los años 30 sería difícilmente compatible con una teoría de la racionalidad. Por otra parte, en el propio texto de Ortega, que debería haber entrado más a fondo en el problema, hay una referencia a una “forma auténtica de humanidad”, que sugiere que dentro del género humano no todos los comportamientos posibles son auténticos y que tal vez uno de los que no lo es es el del ladrón.

Por lo demás, al situar la felicidad en el cumplimiento del destino y ese cumplimiento en una decisión libre del ser humano, Ortega parece hacer depender demasiado la felicidad de la libertad humana. Goethe no fue feliz porque decidió no cumplir su vocación y falsificar su vida. ¿Habría sido feliz ese Goethe para náufragos, sin Weimar que Ortega pedía? En última instancia, la noción de felicidad como cumplimiento de la vocación propuesta por Ortega no deja de tener sus paralelismos con la idea de felicidad trascendental de Kant, cierto que esta última reservada a una vida futura, que consistiría en la coincidencia entre lo que queremos y lo que debemos. En Ortega la coincidencia se establece entre lo que se es y lo que se tiene que ser, pero el elemento normativo, y tal vez encubiertamente represivo, se mantiene en el trasfondo. La ética del destino feliz no es, en cualquier caso, una ética del destino trágico y en ese sentido vuelve a haber una importante diferencia con Nietzsche.

3.2. El concepto de destino es también fundamental en la filosofía de Nietzsche, pero comparado con el de Ortega presenta, al menos, tres importantes diferencias: es independiente del concepto de libertad, está más estrechamente vinculado al concepto de azar y es también independiente del concepto de felicidad. Mientras que en Ortega se puede decir que el hombre elige (o no) ser fiel a su destino, en Nietzsche, el hombre acepta su destino, pero no en el sentido de los estoicos de resignación a la acción de una fuerza cósmica, sino en el de querer las consecuencias derivadas de la acción de la voluntad de poder.

En un significativo fragmento de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche diferencia su propio concepto de destino de lo que él llama “fatalismo turco”. El defecto fundamental del fatalismo turco es contraponer hombre y hado. De ese modo se plantea

la posibilidad de que el hombre se revele contra el destino y sea siempre vencido por él. Pero lo cierto es que “cada hombre es un fragmento de hado” y cuando se opone al hado cumple tanto con él como cuando se resigna (HH, II, II, 61; SW, 2: 580). Esta primera aproximación muestra ya que el destino, correctamente entendido, consiste en la afirmación del propio poder, con la peculiaridad de que dicha afirmación puede ser victoriosa o fallida. El cumplimiento del destino no garantiza la felicidad, como en el caso de Ortega, garantiza la afirmación de la voluntad.

El nuevo concepto de destino está presente también en la crítica del concepto de libertad presente en la filosofía de Nietzsche. Esa crítica remite, de manera negativa, a la concepción de la libertad inteligible de Schopenhauer, que, una vez más, es para Nietzsche el referente fundamental del pensamiento moderno, como ya había sucedido con la teoría estética. En *La gaya ciencia* indica Nietzsche que hay dos significados del concepto de causa del actuar: la causa del actuar y la causa de actuar de tal o cual manera. En el primer tipo de causa (la más general) la causa es un “quantum de fuerza” retenida. En el segundo la causa es algo insignificante (“la cerilla en relación con el barril de pólvora”). Entre esas cerillas o azares están los fines de las acciones humanas e incluso “las llamadas vocaciones vitales”. La meta o el fin son sólo pretextos para disimular “que el barco sigue la corriente en la que ha caído casualmente. Que “quiere” ir allí *porque tiene* que ir allí” (GC, 360; SW, 3: 607 s.). El texto es significativo en relación con Ortega por dos motivos: por una parte independiza el “tener que ser” de la libertad y la libertad del querer; por otra parte reduce la vocación a algo azaroso y secundario. El verdadero fundamento de las acciones humanas está en el “quantum de fuerza”, en la afirmación del poder.

En realidad, tanto los negadores de la libertad de la voluntad como sus defensores comparten un mismo prejuicio la comprensión de las acciones humanas en términos de causa y efecto. Tanto la voluntad libre como la voluntad no libre son mitología, pues “en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*” (MBM, 21; SW, 5: 36). Tanto libertad como determinismo son justificaciones. Los defensores de la libertad no quieren renunciar a su responsabilidad, a su “fe en sí mismos” y a su éxito. Los negadores de la libertad no quieren ser responsables de nada y aspiran a echar su carga sobre cualquier cosa (MBM, 21; SW, 5: 36). Más allá de la contraposición entre determinismo y libertad se comprende el destino como azar, una situación que sólo puede asumir la voluntad fuerte.

La ética de la voluntad de suerte es una ética que acepta el azar, pero que redime el azar al aceptarlo, al quererlo. El destino se construye así en la creación ante las posibilidades del azar. La idea de identidad y cuidado de sí tiene que cambiar radicalmente en este contexto: “Siempre estoy a la altura del azar, para ser dueño de mí, he de estar desprevénido” (EH, “¿Por qué soy tan sabio?”, 4; SW, 6: 269). La afirmación de la voluntad de poder implica estar dispuesto a actuar en las diversas situaciones que la suerte depara, pues, en última instancia la aceptación de ese destino es la suprema razón: “Tomarse a sí mismo como un *fatum*, no quererse “distinto” en tales circunstancias esto constituye la *gran razón* misma” (EH, “¿Por qué soy tan sabio?”, 6; SW, 6: 273). La gran razón es, pues, la aceptación de sí mismo como voluntad de poder intramundana.

La afirmación de la voluntad ni implica ni desea la felicidad. Como dice Zaratustra al final del libro: “¿Aspiro yo a la felicidad?, ¡yo aspiro a mi obra!” (Za, IV, “El signo”; SW, 4: 408). La creación del sí mismo es el objetivo final de la ética que no tiene por qué comportar la felicidad y que puede suponer la aceptación de un destino creativo trágico.

CAPÍTULO VIII: UNA POLÍTICA DE LA VIDA Y EL DESEO

Un primer problema que plantea la exposición del pensamiento político tanto de Nietzsche como de Ortega es que en sus obras pueden distinguirse varios niveles de discurso político. Hay un primer nivel que tiene que ver con las implicaciones políticas existentes en conceptos y temáticas que no son específicamente políticas, como los conceptos de vida en Ortega o voluntad de poder en Nietzsche, y sus conexiones con cuestiones de crítica de la cultura, que no se refieren directamente al tema del poder político pero que reflejan cuestiones de influencia de la política en la cultura. Un segundo nivel de discurso se corresponde con las teorías de ambos pensadores que se ocupan de temas propios del pensamiento social y político: el estado, el fundamento del poder político, la democracia, las masas, etc. En el caso de Ortega existe, además, un tercer nivel, el propio de su obra como articulista, que comenta la actualidad diaria en los periódicos y se pronuncia sobre ella. Este último nivel, que no existe en Nietzsche porque no fue un columnista influyente en su país, no deja de introducir dificultades en la interpretación de las teorías políticas de Ortega, pues representa un plano de acción estratégica que no siempre está vinculado a los fundamentos filosóficos más estrictos del pensamiento político del autor.

Otro núcleo de problemas de interpretación tiene que ver con la variable historia efectiva que han tenido las interpretaciones del pensamiento político de Nietzsche y Ortega. El caso de Nietzsche es más llamativo en este sentido porque su dimensión es más internacional y sus interpretaciones más extremas. Fue el filósofo del nacionalsocialismo y de mayo del 68. Con frecuencia la interpretación ha estado bastante determinada por el contexto socio-cultural de su procedencia. En Alemania predominó una interpretación conservadora de Nietzsche, tanto para ser defendida como para ser atacada¹. Para una cultura como la alemana que vivió la instrumentalización nacionalsocialista de Nietzsche era difícil aceptar la figura lúdica, transgresora y creativa del nietzscheísmo francés. Lo cierto es que, como señaló Aschheim (1992) el Nietzsche nacionalsocialista era también una construcción epocal: el elemento nacional negaba el carácter apátrida (“heimatlos”) y cosmopolita tan presente en Nietzsche y el

¹ Cf. Gauger (2007), que en lo fundamental sigue la información de Aschheim (1992).

elemento “socialista” negaba la dimensión individualista y rebelde del pensamiento nietzscheano. Esto no quiere decir, sin embargo, que el Nietzsche “francés”, de la liberación del cuerpo, los instintos y la creatividad sea el Nietzsche “auténtico” o “real”. Más que a la distinción ya establecida entre un Nietzsche “fascista” y otro “anarquista” sería más adecuado y fiel al vocabulario nietzscheano referirse a una diferencia de dos políticas en Nietzsche: una política de la voluntad de poder y una política de la muerte de Dios. La política de la voluntad de poder conduce a una política de la dominación total. La política de la muerte de Dios conduce a una política de la rebeldía y la subversión. Ambas políticas no sólo conviven sino que se entrelazan en el pensamiento de Nietzsche, algo que, sin embargo, no debería ser una objeción radical contra él. En primer lugar porque es legítimo asumir una parte del legado de un pensador y prescindir de otra siempre que se haga con argumentos propios consistentes. En segundo lugar, porque cabe partir de la constatación, bien fundada, de que el pensamiento de Nietzsche no satisface las exigencias de una conciencia democrática rigurosa, pero puede resultar útil para su fortalecimiento. Algunos intérpretes españoles han señalado direcciones interesantes en este sentido. Diego Sánchez Meca (2005: 11) interpretó la filosofía política de Nietzsche como una “provocación” de la conciencia democrática. Ante la provocación se puede reaccionar con la condena sin más o con el aprendizaje del “plus de lucidez” que permite reforzar las propias convicciones democráticas. Manuel Barrios (2014a: 69) se pregunta: “¿no están acaso destinados el hombre superior y el hombre inferior, el esclavo y el señor, el superhombre y el último hombre a hablar el lenguaje común de su condición mortal?” En un mundo sin dioses, sin inmortalidad ni inmutabilidad, precisamente en ese mundo nihilista se pueden dar las condiciones para que los hombres abandonen las pretensiones de omnipotencia teológica que todavía hay en ellos. No es menos cierto que estas actitudes implicarían aprender de Nietzsche para ir más allá de Nietzsche.

Por lo que se refiere a Ortega, las interpretaciones también han sido volubles. Buena parte del exilio intelectual no le perdonó sus ambigüedades en relación con la guerra civil y el franquismo. El marxismo hegemónico en la segunda mitad del siglo XX criticó su aristocratismo y su desprecio de las masas. Antonio Elorza (1984) insistió en el carácter conservador de su pensamiento y en sus contactos con los servicios de propaganda franquistas durante la guerra, un dato que no podía sorprender, por lo demás, al lector de “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*, escrito en 1937. Más aún irritó a los fieles del orteguismo el libro en el que Gregorio Morán

(1998) vinculaba a Ortega con la dictadura tras su regreso a España, un enojo tanto más injustificado cuanto la superficialidad teórica del libro garantizaba su carácter intelectualmente inofensivo. No obstante, la rehabilitación política de Ortega ha acabado por imponerse. Los fastos del centenario de 1983 ya supusieron un importante impulso para su apropiación “consensuada” de su pensamiento en la democracia española. Algún prestigioso historiador de izquierdas le consideró uno de los más genuinos representantes de “la tercera España del 36”, aquella que desde la racionalidad y la medida fue la única alternativa a la barbarie (cf. Preston, 1998: 15 s.). José Luis Abellán (2000) lo señaló como referente fundamental de la transición democrática. Santos Juliá o Jordi Gracia descubrieron, de una manera tal vez algo repentina, una figura genial, cuya obra habían tenido a su disposición desde hace mucho tiempo.

Las caracterizaciones de Ortega como fascista o falangista, por lo demás cada vez más escasas, son burdas y del todo equivocadas. Fue, sin duda, un pensador liberal con diversos momentos en su liberalismo. Jesús Álvarez (2013) distingue tres etapas en el liberalismo de Ortega: el liberalismo socialista, que coincide con la época neokantiana, un liberalismo clásico que se extendería entre 1914 y 1930, y el liberalismo conservador de sus últimos años. Cerezo, que se había referido a la primera etapa de Ortega como un socialismo basado en un idealismo ético y objetivo (Cerezo, 1984: 23), matizó más adelante su vocabulario y habló de un “liberalismo social o social-liberalismo”, en el que habría “una aproximación táctica al socialismo” (Cerezo, 2005: 629). A partir de 1914 habría un “liberalismo del vitalidad” y el último periodo sería de “liberalismo esencial”. Desde el punto de vista de este trabajo, las denominaciones más apropiadas serían liberalismo socialista (hasta 1913), una breve etapa de liberalismo reformista (centrada en la conferencia “Vieja y nueva política” de 1914), liberalismo conservador (entre 1917 y los primeros años 30) y liberalismo autoritario como último periodo de la evolución del pensamiento político de Ortega.

Las siguientes páginas se centrarán en el estudio del pensamiento político de Ortega entre 1914 (“Vieja y nueva política”) y 1930 (*La rebelión de las masas*). La acotación del periodo se debe a que contiene los años en los que el influjo de Nietzsche fue más relevante. Antes de 1914, durante la época del socialismo neokantiano, los elementos nietzscheanos en el pensamiento político de Ortega eran escasos. Después de 1930 Ortega se centra en una peculiar recuperación del pensamiento político de los liberales doctrinarios y en la elaboración de una sociología fenomenológica. En ninguno de esos dos ámbitos es determinante la presencia de Nietzsche. Un primer apartado del

capítulo estará dedicado a al estudio de la teoría política vitalista expuesta en la conferencia “Vieja y nueva política”. Un segundo apartado estudiará la tensión entre los conceptos de democracia y liberalismo que caracteriza el pensamiento de Ortega desde los momentos finales de I Guerra Mundial hasta los años 30. El tercer y último apartado se ocupará de la presencia de Nietzsche en la la teoría orteguiana sobre las masas y las élites.

1. *La vida y el deseo tras el liberalismo socialista.*

“Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores”

(1914, I, 771 s.)

1.1. En marzo de 1914, pocos meses antes de publicar *Meditaciones del Quijote*, pronuncia Ortega la conferencia “Vieja y nueva política”, en la que presenta la Liga de Educación Política Española, una asociación que tenía por objetivo la renovación de la vida política en España y estaba dirigida, sobre todo, a las personas de su generación. La Liga se pronunciaba en términos rotundos contra el sistema de la Restauración, que consideraba anquilosado.

Ningún intérprete cuestiona la importancia de “Vieja y nueva política” en la trayectoria intelectual de Ortega. Existe, sin embargo, discusión sobre el significado de la conferencia en relación con la etapa anterior del pensamiento orteguiano, caracterizada por un neokantismo directamente inspirado en sus años de formación en Marburgo. José Luis Molinuevo consideraba que en 1914 se produce un giro del “socialismo ético” a un “socialismo aristocrático”, que sería el propio de “Vieja y nueva política” y que consistiría en que “los valores aristocráticos se convierten en valores sociales” (Molinuevo, 1997: 40). La interpretación es discutible no porque el concepto “socialismo aristocrático” sea contradictorio sino porque Ortega no considera que los valores aristocráticos sean los propios de toda la sociedad sino los de las minorías de una sociedad, que en su misma estructura tiene que dividirse en minorías y masas. Cacho Viú (2000) insistió en el carácter “instrumental” del socialismo de Ortega en su época neokantiana, que daría luego paso a un liberalismo más neto. Cerezo (2005: 629) se refirió a una “aproximación táctica” al socialismo en los primeros años.

Ninguna de las interpretaciones anteriores era satisfactoria. Ni el socialismo era adjetivo o secundario en relación con el liberalismo de la primera época como afirmaban Cacho Viú o Cerezo, ni en 1914 la posición de Ortega podía considerarse socialista como sostenía Molinuevo. Ortega fue, en todo momento, liberal. Ahora bien, su liberalismo socialista de la época neokantiana no era una actitud táctica o instrumental sino fundada en principios filosóficos estrictos. Liberalismo socialista significa en esos primeros años que el liberalismo adopta la forma de socialismo. El concepto de socialismo forma parte de la base filosófica de su pensamiento político y ha de entenderse como una interpretación social del universalismo moral neokantiano. No puede haber entonces más liberalismo que el socialismo. En “Vieja y nueva política”, sin embargo, Ortega deja de ser socialista en el plano de los fundamentos filosóficos. Paradójicamente, en ese momento sí que cabría hablar de función instrumental o táctica del socialismo en la medida en que Ortega se propone incorporar elementos socialistas a un proyecto que no es en sí mismo socialista. Un enfoque vitalista sustituye al racionalismo neokantiano del periodo anterior. Por eso, la posición de Cerezo (2005) sí es acertada cuando habla de “liberalismo vital”. También es correcta la caracterización de Villacañas (2011: 741) de “liberalismo nacional”, pues el concepto de nación aparece ya como aglutinador de la totalidad social. No obstante, desde la perspectiva de este trabajo, la denominación más adecuada sería la de “liberalismo reformista”. Con ella se quiere indicar, ante todo, la posición de transición que representa “Vieja y nueva política” entre el “liberalismo socialista” anterior a 1914 y el “liberalismo conservador” que caracteriza el pensamiento de Ortega por lo menos desde la publicación del artículo “Democracia morbosa” en 1917.

La conexión entre este liberalismo reformista de 1914 con la filosofía de Nietzsche reside en el hecho de que propone una política de la vida, el aristocratismo, el deseo y la salud.

1.2. El texto citado al comienzo de este apartado no pertenece a “Vieja y nueva política” sino a *Meditaciones del Quijote*. La relación con la conferencia de 1914 es, sin embargo, sustantiva porque caracteriza la crisis de la Restauración como una crisis de vitalidad. Lo hace con una alusión directa a Nietzsche y con la terminología nietzscheana de la perversión de los instintos valoradores.

La oposición entre la España de la Restauración y la España de la nueva política que la Liga de Educación Política propone es la oposición entre la España real y

la España vital. El adjetivo elegido para designar la alternativa no es anecdótico y no deberían perderlo de vista quienes, mal informados, hablan de España oficial y España real. Según Ortega, mientras la España oficial prolonga “los gestos de una edad fenecida”, la España vital tal vez no es fuerte pero es sincera y honrada (1914, I, 714). La crisis de la Restauración es una crisis de vitalidad y Ortega elabora su diagnóstico desde varios puntos de vista.

La España de la Restauración es un país de funciones vitales débiles e inactivas, donde las representaciones vacías sustituyen a las realidades vitales saludables: “La España oficial consiste (...) en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados, por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación” (1914, I, 715). Ortega compara la Restauración con la España de la primera mitad del siglo XIX, la de Riego y Narváez, en la que no había plenitud intelectual pero sí coraje, esfuerzo y dinamismo. Con la Restauración, España pierde ese dinamismo y cae en un profundo letargo, “su única función vital es el sueño”. Por eso, “La Restauración (...) fue un panorama de fantasmas y Cánovas el empresario de la fantasmagoría” (1914, I, 720). Es también, una época de convencionalismo, que, desde el punto de vista de la vida, equivale a una época de mentiras, pues “en el momento en que introduzcáis un germen de vida, la convención explota” (1914, I, 721). El diagnóstico nietzscheano de la cultura como convencionalismo opuesto a la vida ocupa así un lugar central en la crítica orteguiana de la Restauración.

Si la Restauración ha negado la vida, la nueva política ha de basarse en la afirmación de la vida. A la nueva política no le importa la captación del gobierno sino “el aumento de la vitalidad de España” (1914, I, 716). Tampoco se trata de servir al Estado español sino a la sociedad española porque se parte de la convicción de que “antes del orden público está la vitalidad nacional” (1914, I, 717). Para la Liga de Educación Política, política es, ante todo, una actividad histórica y la historia no es la de las batallas, los parlamentos o los gobiernos sino la de “las vitalidades nacionales”. Por política hay que entender “el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España” (1914, I, 718). El problema de España no es un problema jurídico: “no es vivir con orden, es vivir primero” (1914, I, 719). La nueva política tiene que ser, pues, una política de la vitalidad y justamente esa vitalidad era la que faltaba en la política racionalista y neokantiana del socialismo ético anterior.

La nueva política no es una política socialista, pero sí es una política aristocrática. La Liga de Educación Política considera que sólo hay política donde intervienen las grandes masas sociales pero comienza por dirigirse a las minorías (1914, I, 710). Ya en 1914, aunque con matices distintos a los que irán apareciendo en el pensamiento posterior, las minorías tienen que dirigir a las masas. Y aunque en este caso no se trata de minorías o élites caracterizadas por el desbordamiento de la vitalidad como en Nietzsche sino más bien por la competencia intelectual y profesional no dejarán de ser minorías vinculadas a una afirmación de la voluntad.

Ortega recupera a Fichte para afirmar que el secreto de toda política es “declarar lo que es”, la “realidad de subsuelo” de cada época (1914, I, 711). Advierte, sin embargo, que la política es obra del pensamiento pero también de la voluntad, para que las ideas sean servidas tienen que ser antes queridas. Una generación sólo podrá declarar lo que es “cuando vea claramente lo que quiere” (1914, I, 711). La observación ilustra oportunamente el paso de Fichte a Nietzsche. El presunto realismo de Fichte da lugar a una política de la voluntad, centrada en el deseo. No se trata simplemente de querer aplicar deseos, se trata de incrementar la capacidad de desear.

La política de la vida, de la aristocracia y del deseo es, finalmente, una política de la salud. Ortega señala que los lemas de la Liga tendrían que ser “Liberalismo y Nacionalización” (1914, I, 736). Ortega insiste en que la nacionalización no significa nacionalismo, pues nacionalismo es el deseo de que una nación sea superior a otras. Lo que se quiere, sin embargo, no es una España imperante sino “una España en buena salud” (1914, I, 736). La nación no debería ser, pues, un espacio de afirmación de tradiciones ni identidades rígidas basadas en el pasado sino el espacio de afirmación de la vida en la totalidad de la sociedad.

Es este carácter de totalidad de la sociedad, de superación de sectores grupales, lo que distancia a Ortega del socialismo español como movimiento de clase, basado en un “credo dogmático” (1914, I, 716). Por eso, el nuevo liberalismo puede asumir los principios del socialismo y del sindicalismo en lo que tienen de constructivos, no de destructores (1914, I, 730). La nación se configura así como totalidad capaz de integrar la diversidad, capaz de “vertebrar” la sociedad, el término que adquirirá un significado cada vez más importante en Ortega aunque en el futuro para diagnosticar una deficiencia.

José Luis Villacañas (2011: 741) indica que a partir de 1914 el pensamiento de Ortega añade emoción vital y limita la dimensión socialista. El cambio no es, sin

embargo, de matiz o anecdótico. Desde 1914, la vida y no la razón práctica es el fundamento de la política para Ortega. No obstante, “Vieja y nueva política” representa un último intento de compromiso entre liberalismo y democracia en Ortega. A partir de los años inmediatamente posteriores, los dos conceptos entrarán en un proceso de tensión en su pensamiento, que tendrá como consecuencia la evolución del liberalismo reformista de 1914 al liberalismo conservador posterior.

2. La vida y el deseo contra el contractualismo moderno.

El giro conservador que experimenta el pensamiento de Ortega a partir de 1917 ha sido ilustrado por algunos de sus intérpretes desde varios puntos de vista, todos ellos razonables. Antonio Elorza (1984: 122 ss.) señaló el fuerte impacto que produjeron en Ortega la Revolución Rusa y los conflictos obreros que tuvieron lugar en España en los años inmediatamente posteriores a ella. Menéndez Alzamora (2014: 194) ha insistido en que la Gran Guerra supuso el tránsito de la democracia del siglo XIX la democracia de masas y explica desde esta transformación histórica la tensión entre democracia y liberalismo que se da a partir de esos momentos en la filosofía de Ortega (Menéndez Alzamora, 2014: 186 s.) y también la ruptura política en varios sectores de la generación de 1914, en la que empezarían a distinguirse tendencias de izquierda (Araquistáin, de los Ríos, Azaña), centro (Ortega) y derecha (D’Ors). Díaz Álvarez (2013: 277) ha indicado muy oportunamente que la precedencia del liberalismo sobre la democracia en este periodo plantea problemas como el de “una minusvaloración de la democracia”, que tiene su fundamento en una “problemática ontología social que divide la comunidad en masas y minorías”.

Todas estas claves son correctas, como ya se ha apuntado, y contribuyen a comprender la reapropiación por parte de Ortega de un aristocratismo vitalista de origen nietzscheano, que además es coherente con el discurso de crítica de la razón moderna estudiado ya en otros capítulos de este trabajo. La democracia es una expresión de la razón moderna utópica y ucrónica y del “alma revolucionaria” que la caracteriza, y ha de ser sometida al mismo imperativo de vitalidad que otras dimensiones de la cultura. Desde esta perspectiva hay que entender la crítica de los excesos de la democracia que se expone en “Democracia morbosa” (1917), la genealogía vitalista del liberalismo que sirve como base a la demarcación entre liberalismo y democracia en “Notas del vago estío” (1925), la oposición a las teorías contractualistas sobre el fundamento del estado

formulada en “El origen deportivo del Estado” (1925) y las ideas desarrolladas en “Mirabeau o el político” (1927) que contiene una descripción vitalista del “arquetipo” del hombre político y también, de manera implícita, el planteamiento de la posibilidad, históricamente fallida, de haber interpretado la Revolución Francesa desde la perspectiva de la razón vital en vez de desde la perspectiva de la razón pura.

2.1. El artículo “Democracia morbosa”, publicado por Ortega en 1917 para la segunda entrega de *El Espectador*, supone un importante punto de inflexión en su pensamiento político. En él se aprecian ya dos elementos constantes en su obra posterior: una fuerte tensión entre los conceptos de liberalismo y democracia —que se resolverá siempre a favor del primero— y un decidido distanciamiento del socialismo.

El morbo, la enfermedad de la democracia, consiste, según Ortega, en su extensión desde la esfera política a todos los planos de la cultura: la religión, el arte, el pensamiento, los sentimientos y las costumbres. Esta ampliación del ideal democrático constituye “una grave perversión en el instinto ordenador de la perspectiva” (1917, II, 272), dice Ortega con inequívocos tonos nietzscheanos. La perversión consiste en que la democracia, que, como cualquier otro concepto político, pertenece a “un orden instrumental y adjetivo de la vida” (1917, II, 272) pretende ocupar “la totalidad de la vida” (1917, II, 271). La democracia que surgió como un intento de salvar a la plebe de su condición de tal, ha acabado por simpatizar con “la plebe en cuanto plebe” y esta tendencia ha alcanzado su máxima expresión en el socialismo (1917, II, 272). La democracia ha degenerado así en “plebeyismo” que es caracterizado por Ortega como “Toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público” (1917, II, 273). En la raíz del proceso degenerativo que conduce al plebeyismo encuentra Ortega una experiencia, que, como él mismo reconoce, ya había sido analizada por Nietzsche: el resentimiento (1917, II, 274). Lo característico del resentimiento, tanto para Nietzsche como para Ortega, es “la total inversión de los valores” (1917, II, 273): la pretensión de los inferiores de juzgar a los superiores de acuerdo con sus propios principios.

La democracia, por lo tanto, sólo es una causa digna cuando se circunscribe al estricto ámbito del procedimiento político. Cuando pretende extenderse a otras dimensiones de la cultura no es sino expresión del resentimiento y de la inversión de los valores, de acuerdo con el primer tratado de *La genealogía de la moral*, que, de ahora en adelante será una de las principales fuentes —apenas reconocida— del pensamiento

político de Ortega. Aparecen también dos temas fundamentales en los próximos años: la confrontación minoría-masa y el carácter secundario de la política en la vida.

2.2. El escrito “Notas del vago estío”, ya comentado en relación con el tema de la ética lúdica, contiene probablemente la demarcación más diáfana y precisa de los conceptos de democracia y liberalismo entre las realizadas por Ortega. Sorprende ya en este ensayo algo que Villacañas (2011) ha indicado en relación con el pensamiento político tardío de Ortega: la falta de una referencia explícita a Benjamin Constant, en este caso concreto a su ensayo sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, donde Ortega podría haber encontrado la formulación de un liberalismo doctrinario bastante similar al suyo. En relación con Nietzsche interesa tanto que la distinción sea el resultado de la aplicación de un método que puede considerarse genealógico como que la distinción se remita a actitudes vitales. En “Notas del vago estío” hay una metodología genealógica en el sentido nietzscheano del término en la medida en que se pretende mostrar que un concepto tiene una genealogía u origen no ya distinto al que le atribuye el uso contemporáneo sino relacionado con experiencias que nada tienen que ver con él. En este caso, Ortega remite la genealogía del liberalismo al feudalismo y al espíritu guerrero medieval, una actitud que su propia época situaría en las antípodas del liberalismo.

Democracia y liberalismo son términos que, según Ortega, responden a preguntas distintas. La democracia responde a la pregunta “¿quién debe ejercer el poder público?”. Según la democracia, ese poder debe ejercerlo la voluntad de los ciudadanos. El liberalismo responde a la pregunta sobre cuáles deben ser los límites del poder público con independencia de quien lo ejerza (1925, II, 541 s.). Ortega considera que, desde la independencia de ambos conceptos, tan posible sería una democracia sin liberalismo como un liberalismo sin democracia. Estas dos posibilidades, que en 1925 son planteadas como meras hipótesis teóricas, cobran un mayor carácter de verosimilitud real a medida que avanza la evolución del pensamiento político de Ortega, cada vez más preocupado por una posible destrucción del liberalismo por parte de la democracia.

La consideración genealógica del problema parte de la idea de que, aparentemente, la Edad Moderna tiene una sensibilidad política más parecida a la de la Antigüedad que a la de la Edad Media. La Edad Media es personalista en política. La Edad Moderna y la Antigüedad son impersonalistas (1925, II, 539). Las ideas que tienen

de los derechos de los individuos una y otras épocas son distintas. El hombre moderno no es nada si no es ciudadano de un estado. En la Antigüedad el individuo era también, ante todo, miembro de una polis. El señor feudal, sin embargo, no conoce propiamente el Estado. Sus derechos tenían dos orígenes: el nacimiento y lo ganado con “el puño”. Se trata así de un “derecho adscrito a la persona”, que implica una “esencial inestabilidad del derecho” (1925, II, 539). No se trata de que los hombres medievales consideren que la fuerza es el derecho, pero suponen que quien tiene derechos debe defenderlos por sí mismo. La tendencia fundamental del derecho germano es “la resistencia a disolver lo personal en lo público”. Para Cicerón, la libertad es el imperio de la ley establecida. Para los guerreros medievales, la ley sólo nace después de que la libertad personal haya sido reconocida (1925, II, 540).

La idea de que los contemporáneos comparten más los valores de los antiguos que de los hombres de la Edad Media tiene que ser revisada tras las consideraciones anteriores. El estado antiguo se apodera por completo de la vida del hombre. Los hombres modernos no se conforman, sin embargo, con ser meramente ciudadanos, aspiran a tener vida privada. En los guerreros y nobles medievales reside, pues, el germen del liberalismo.

Lo relevante del ensayo, además de esta genealogía del liberalismo, es que Ortega presenta liberalismo y democracia como dos formas de vitalidad. El liberalismo representa la vida ascendente, afirmativa y creativa de los hombres fuertes, que han ganado por sí mismos sus derechos. La democracia y su precedente del republicanismo clásico, representado por la oportuna referencia a Cicerón, es una expresión de la vitalidad menguante, en la que los individuos no conquistan sus derechos exclusivos por el ejercicio de su propio poder sino que nacen con derechos regalados, independientes de su valor individual. La democracia, en su pureza, es defensa de los débiles y sometimiento de los mejores. El planteamiento es, desde luego, sintomático de los límites del pensamiento político de Ortega. Éste no supo pensar nunca la democracia como forma de vida ascendente, potencialmente afirmadora de las diferencias individuales y de la pluralidad de los estilos vitales. Se obsesionó con la idea de la democracia como negadora de la excelencia y ello le impidió comprender que el verdadero tema de su tiempo era la salvación de la democracia, no del liberalismo. Presintió, con razón, que uno de los problemas fundamentales de su época era el de la relación entre vida y democracia, pero, en vez de orientar sus reflexiones a la formulación de una teoría compleja de la convivencia democrática, permaneció, de

forma cada vez más acusada, en la elaboración de una idea de vida cada vez menos democrática.

2.3. La crítica de la democracia encuentra un importante argumento adicional en la crítica del principio fundamental de la teoría política democrática: el contractualismo moderno. En “El origen deportivo del Estado” (1925) Ortega fundamenta sus ideas acerca del origen del estado en su teoría general de la vida. La idea utilitaria de lo vital ha sido cuestionada, según Ortega, por la nueva biología que ha acabado por mostrar que la vida es “espontánea, lujosa, de intención superflua” (1925, II, 707). En defensa de esta interpretación Ortega menciona el mendelismo, el mutacionismo y la teoría de von Uexküll, que derivan los procesos evolutivos no de principios utilitarios como la adaptación al medio o la lucha por la supervivencia sino de la actividad espontánea de los organismos. El influjo de la nueva biología en Ortega es indudable, como ya se ha indicado en otro momento de este trabajo. Pero fue Nietzsche, no la biología científica, quien elevó el carácter espontáneo y lujoso de la vida al plano de las propuestas culturales. Sus críticas a la noción darwiniana de vida y al concepto de mera “voluntad de existir” de Schopenhauer (frente al que propone la pródiga y desbordante voluntad de poder) son, en este sentido, decisivas.

Este carácter lujoso y superfluo de la vida lleva a Ortega a distinguir, como ya se ha visto en el capítulo anterior, dos tipos de esfuerzos vitales: el trabajo que es “un esfuerzo obligado” por una “necesidad impuesta” y el deporte, “el esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo” (1925, II, 707). De acuerdo con su concepción general de la vida, Ortega considera que la actividad deportiva es “la primaria y creadora” en el hombre, mientras el trabajo sería “una decantación y precipitado del deporte” (1925, II, 707). Como dimensión fundamental de la vida el deporte es, a la vez, fundamento de toda genuina creación cultural. Sólo una vez que el deporte crea cultura, el trabajo la administra y mecaniza. Una de estas manifestaciones del esencial deportivismo humano es el estado.

Según Ortega, las culturas más primitivas pasan por tres fases de socialización. Tras la mera unión indiferenciada de los individuos en una horda, aparece una primera forma de organización social, caracterizada por la existencia de tres clases, que no son económicas, “como prefieren las tesis socialistas” (1925, II, 712) sino grupos de edad: hombres maduros, jóvenes y ancianos. La “clase de edad” es, pues, anterior a la clase económica y a la familia, subraya Ortega, y la clase de edad dominante en estas

protosociedades es la juventud, que se ha formado mediante la asociación de jóvenes de varias hordas. Ahora bien, una vez unidos, los jóvenes no pueden permanecer inactivos, pues la juventud, además de ser sociable, es “hazañosa” (1925, II, 713). Su hazaña consiste en robar mujeres de hordas lejanas. Pero para conseguir esas mujeres hay que combatir y nace con ello la guerra. La guerra requiere de un jefe y de esta necesidad surgen “la autoridad, la ley y la estructura social” (1925, II, 713). La unidad de mando implica vida espiritual común y surge así la religión. La vida común lleva a la creación de un espacio exclusivo para los jóvenes en el que éstos se divierten, danzan, se disfrazan con máscaras y también se preparan para la lucha.

Así, pues, la exogamia, la guerra, la organización de la autoridad, la religión y la fiesta convergen en “la génesis histórica e irracional del estado” (1925, II, 715). Y el iniciador del proceso político no ha sido el intelectual, el obrero, el sacerdote ni el comerciante sino “la juventud preocupada por la feminidad y el combate” (1925, II, 715). El origen del estado no se encuentra, pues, ni en la religión de los tradicionalistas, ni en la estratificación económica de los socialistas, ni en el contrato entre burgueses propietarios de liberales y demócratas, sino en el hombre lujoso y deportivo. En una auténtica pirueta filológica, Ortega acepta que la partícula latina “sul” tiene el sentido original de “saltar, brincar de un sitio a otro”. Ínsula sería la porción de tierra que ha saltado al mar, exiliado (ex-sul), el que salta fuera de su patria. Cónsules, gobernantes, serían aquellos que saltan y bailan juntos. Del rapto de las sabinas al baile de los cónsules, Roma sería la cultura que mejor ilustra cómo del sentido deportivo, superfluo y festivo de la vida puede surgir la más sólida organización estatal.

Los elementos nietzscheanos que contiene el ensayo como la concepción afirmativa y lúdica de la vida o la valoración del baile, la fiesta y la invención son evidentes. Diversos textos de Nietzsche ilustran el paralelismo de modo más preciso. En *Así habló Zaratustra*, por ejemplo, puede leerse: “La sociedad de los hombres es un experimento (...) un experimento, ¡oh, hermanos míos!, *no* un contrato” (Za, III, “De tablas viejas y nuevas”, 25; SW, 4: 265). Como experimento (“Versuch”) el acto fundacional de las sociedades tiene un carácter de tentativa, invención, creatividad por parte de quien tiene talento y poder para llevarlo a cabo. Aún se ajusta más a las ideas de Ortega, aunque existan también diferencias, un texto de *La genealogía de la moral*, según el cual, el origen del estado tiene lugar por la intervención de “una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores, que, organizados para la guerra y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo

alguno sus terribles zarpas sobre una población tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda”. La obra de esa horda es “un instintivo crear formas” realizado por los artistas más involuntarios (GM, II, 17; SW, 5: 324 s.). En el planteamiento de Nietzsche falta el elemento del rapto de las mujeres presente en el de Ortega, pero en cualquier caso la combinación de fuerza y creación en el poder es común a ambos enfoques. Un paralelismo similar puede observarse en la afirmación de Nietzsche de que los juicios de valor caballeresco-aristocráticos presuponen una constitución física poderosa y una salud favorecida por “la guerra, las aventuras, la caza, la danza” (GM, I, 7; SW, 5: 216).

Una sociedad vital no es, pues, una sociedad utilitaria basada en contratos. Tiene que fundarse en la capacidad de mandar de sus gobernantes y esa capacidad remite a condiciones de vitalidad, fuerza y creatividad que han disminuido en una modernidad desvitalizada. Precisamente por reunir esas cualidades vitales necesarias para el ejercicio y la organización del poder fue Mirabeau, para Ortega, una cumplida expresión, un “arquetipo”, de lo que tiene que ser un político.

2.4. En el ensayo “Mirabeau o el político”, publicado en 1927 en *El Sol* y en *Revista de Occidente*, Ortega presenta a Mirabeau como un genuino representante de una política de la vitalidad. Lo es por dos motivos: por su interpretación de la Revolución Francesa y por sus características personales, que hacen de él el “arquetipo” del político. En ambos aspectos se trata de una figura opuesta a los valores que caracterizan la razón pura propia de la modernidad, utópica e idealista.

El mismo concepto de “arquetipo” supone una idea de excelencia crítica, desde un punto de vista vitalista, con la modernidad idealista. Mientras los ideales son las cosas tal y como deberían ser, los arquetipos son “la cosas según su ineluctable realidad” (1927, IV, 195). Un arquetipo no es, pues, una referencia a un ejemplo impuesto sobre la vida desde un deber abstracto y extraño a ella, sino un modelo real de vitalidad ascendente, que se afirma en circunstancias concretas e históricas.

Ortega indica que Mirabeau se convierte en un hombre público en los Estados Generales. El solo crea los principios, los gestos, la terminología y la emoción del liberalismo democrático (1927, IV, 197). La Revolución Francesa fracasó, según Ortega, porque en ella sólo hubo un político auténtico. La prueba más clara de ello es que sus principios tardan un siglo en asentarse. La clave de la ejemplaridad de Mirabeau está en que era “un espíritu liberal y democrático” y al mismo tiempo “de alma y de

raza un noble” (1927, IV, 198). Por eso su visión de la política era distinta de la de los otros revolucionarios, “geómetras del estado” (1927, IV, 198). Esa diferencia explica también que Mirabeau se oponga la “Declaración de los Derechos”, una “magnífica definición abstracta en la que fructifican dos siglos de razón pura” (1927, IV, 208 s.).

Mirabeau representa así la correcta interpretación histórica, no cumplida de facto, de la Revolución Francesa. Como exponente de la razón vital, aunque Ortega no utilice el término en el texto, se opone a la revolución como expresión de la razón pura: la revolución de los “geómetras del estado” y de la “Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano” elaborada por ellos. El fracaso final del modelo de revolución que Mirabeau no quería pero que históricamente se verificó en un primer momento, es decir, de la revolución jacobina, fue probado por el gran argumento de la razón vital: la historia misma. Un siglo después de la Revolución la forma política hegemónica era la democracia liberal, anticipada y representada mejor que nadie, según Ortega, por el propio Mirabeau. El noble francés ejemplificó además una política de la razón vital en la medida en que fue un político de integración. Su gran aportación fue “la monarquía constitucional” en una época en la que los monárquicos no eran constitucionales y los constitucionales no eran monárquicos. (1927, IV, 198). Integró, además, liberalismo y democracia en los términos que Ortega consideraba adecuados: que los individuos nobles dirigieran a las masas democráticas.

La crítica de los “geómetras del estado” es proyectada, por lo demás, por el propio Ortega a su propio presente. Insiste una vez más en la idea que ya estaba implícita en “Vieja y nueva política”: política es “tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el estado en una nación” (1927, IV, 217). El gran político ve los problemas del Estado en función de los problemas de la nación. El pequeño político tiene a tomar el Estado con un fin en sí mismo. Rusia e Italia han seguido la tradición utópica de la modernidad y se han propuesto construir el estado perfecto (1927, IV, 218). Fascismo y comunismo son así el resultado del proyecto de dominación total sobre la vida propio de la razón moderna.

Mirabeau es el arquetipo del político en la medida en que reúne una serie de cualidades morales que no siempre coinciden con las convenciones de la moral establecida. Mirabeau es un claro ejemplo de la moral de los magnánimos. El gran hombre asume los grandes honores y los grandes placeres y al mismo tiempo las grandes angustias. Es inaceptable que el hombre mediocre que nunca asume voluntariamente la angustia critique que el hombre grande pretenda el honor y el placer

(1927, IV, 200). Existen dos especies de hombres distintos, el magnánimo y el pusilánime, para los cuales vivir es una “operación divergente” y por ello representan “dos perspectivas morales contradictorias”. Según Ortega, Nietzsche expresa con una “fórmula antipática” y en el fondo errónea lo que es un hecho real cuando habla de “moral de señores” y “moral de esclavos” (1927, IV, 200). Aunque la fórmula resulte a Ortega antipática, lo cierto es que expresa la oposición entre magnánimos y pusilánimes en términos muy semejantes a los que plantea Nietzsche cuando en el primer tratado de *La genealogía de la moral* establece la distinción entre moral de señores y moral de esclavos. El magnánimo se caracteriza por tener una misión creadora. Para el pusilánime, sin embargo, vivir consiste en existir entre las cosas que otros han creado, su actos “no emanan de una necesidad creadora, originaria” (1927, IV, 200). El valor de las acciones de los pusilánimes se limita a no hacer: no estafar, no robar, no mentir (1927, IV, 201). Es un síntoma, sin embargo, de “inmoralidad máxima” preferir las virtudes mediocres a las virtudes superiores (1927, IV, 202). Son características de la ética de los pusilánimes la no creatividad y la no acción. Son representantes de la ética del resentimiento, de la ética reactiva, aunque Ortega no utilice el término en esta ocasión. Al pretender juzgar al magnánimo desde sus propios valores, el pusilánime está llevando a cabo una subversión de los valores que aspira a juzgar lo superior desde lo inferior.

No se puede pedir a Mirabeau, que está llevando a cabo una gran empresa política, que cultive las virtudes cotidianas y medidas de quienes no ejercen labores creadoras y transformadoras. “Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel” son características del político (1927, IV, 215). Los intelectuales son hombres preocupados, los políticos son hombres ocupados, para estos últimos “Vivir (...) no es pensar sino hacer” (1927, IV, 210). Ortega insiste en destacar “las potencias *demoníacas* (...) casi zoológicas” del gran político, que se basan en “el absoluto lujo de la vitalidad” (1927, IV, 216). Es importante, sobre todo, hacerlo en una época en la que Europa tiene que ponerse en contacto con “la nuda realidad de la vida” tras haber superpuesto durante mucho tiempo sobre ella la dimensión del deber-ser.

Al final de su ensayo, Ortega advierte que a todas estas características vitales del político hay que añadir las ideas. Y recupera la frase de Leonardo “*La teoria è il capitano e la prattica sono i soldati*” (1927, IV, 223). Un puro hombre de acción, sin ideas, no puede ser un gran político. Pero lo cierto es que a lo largo del ensayo Ortega

había contrapuesto constantemente al político con el intelectual, en un planteamiento, por lo demás, del todo coherente con otros escritos de la época como “Cosmopolitismo” o “Reforma de la inteligencia”, en los que pedía una retirada de los intelectuales de las cuestiones públicas para ejercer una soledad reflexiva. Su modelo final, arquetipo, de político sería por lo tanto una difícil combinación de hombre de acción y hombre de contemplación, pero lo cierto es que en la extensión del ensayo existe una clara descompensación entre la atención que se dedica a un aspecto y al otro.

La presencia de Nietzsche en “Mirabeau o el político” es tan evidente e intensa que intérpretes muy diversos como Gonzalo Sobejano (1967: 557) y Moralejas y Simancas (2005) han llegado a sugerir que la interpretación general de Mirabeau que realiza Ortega se inspira directamente en el filósofo alemán. La cuestión parece bastante clara en la distinción entre magnánimos y pusilánimes, pero no son menos significativos los paralelismos referidos a la interpretación histórica de la figura de Mirabeau. En *La gaya ciencia*, por ejemplo, la figura de Mirabeau es contrapuesta a la de Chamfort. Para Nietzsche es sorprendente que un moralista como Chamfort, tan buen conocedor de los hombres y las masas, apoyase a la masa. Tal vez lo hizo, sugiere, por venganza frente a la aristocracia. Mirabeau representa, por el contrario, “un rango de grandeza totalmente diferente incluso a la de los primeros entre los grandes hombres de estado de ayer y hoy” (GC, 95; SW, 3: 450). Chamfort parece representar aquí el espíritu democrático vengativo, entendido como venganza contra la aristocracia, mientras que, de modo implícito, en Mirabeau parece valorarse un apoyo a la democracia que nada tiene que ver con el resentimiento sino con una vitalidad expansiva y afirmativa. El mismo Mirabeau vitalista, representante de los valores de la auténtica nobleza, no de la heredada y decadente, aparece en *La genealogía de la moral*, cuando Nietzsche indica que el resentimiento es ajeno al hombre noble porque en él hay “una sobreabundancia de fuerza plástica”, que le hace olvidar. Ejemplo de ello sería Mirabeau, que ni siquiera necesitaba perdonar “por la única razón de que –olvidaba” (GM, I, 10; SW, 5: 273).

Así, pues, tanto para Nietzsche como para Ortega, ambos críticos de la Revolución Francesa, Mirabeau es una figura singular. Representa los valores de una genuina nobleza: vitalidad desbordante, fortaleza para afirmar el propio poder e incapacidad para el rencor, puestos al servicio de una causa que no era la de la nobleza histórica. En el caso de Ortega, la afirmación vital y el sentido noble de la distinción constituían además los rasgos de un nuevo liberalismo, que afirmaba al individuo creador en un sentido distinto al propio del liberalismo burgués utilitario del siglo XIX.

3. Nobles y masas: el diagnóstico de una crisis.

“La civilización europea –he repetido una y otra vez- ha producido automáticamente la rebelión de las masas. Por su anverso, el hecho de esta rebelión presenta un cariz óptimo; ya lo hemos dicho: la rebelión de las masas es una y misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo. Pero el reverso del mismo fenómeno es tremebundo; mirada por ese haz, la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad”

(1930, IV, 455)

El texto que encabeza este apartado pertenece a *La rebelión de las masas*. Plantea el carácter ambiguo del fenómeno: por una parte, la rebelión de las masas supone un gran incremento de la vida; por otra, la desmoralización radical de la humanidad. La ambigüedad de la rebelión de las masas en Ortega presenta un claro paralelismo con la ambigüedad del nihilismo en Nietzsche, aunque ambos análisis al mismo tiempo contengan importantes diferencias como habrá ocasión de mostrar. En los inéditos de los años 80, Nietzsche también había interpretado el nihilismo como un fenómeno primordialmente moral: “Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, el ocaso (“Untergang”) de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna” (FP 1885-1886, 2 [127]; SW, 12: 126). La distinción entre masas y élites dentro de la estructura social y de una ética del hombre-masa y otra del hombre noble es fundamental en la teoría política de Ortega. Es desarrollada primero en *España invertebrada* (1922) y luego en *La rebelión de las masas* (1930) y remite, en algunos aspectos fundamentales, al primer tratado de *La genealogía de la moral*. Por este motivo en este apartado se expondrán de manera muy sucinta algunos planteamientos del texto de Nietzsche para constatar luego sus convergencias y divergencias con las obras de Ortega.

3.1. En *La genealogía de la moral* afirma Nietzsche algo que ya había anticipado en *Más allá del bien y del mal* pero que en la nueva obra adquiere un fundamento más preciso: “con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos (“Sklavenaufstand”)” (GM, I, 7; SW, 5: 268). La rebelión de los judíos ha tenido lugar porque son un pueblo sacerdotal que se ha vengado de sus dominadores con “una radical transvaloración de los valores (“Umwerthung von deren Werthen”)” (GM, I, 7;

SW, 5: 267). La casta sacerdotal, cuyos valores representan los judíos, es una peculiar variante de la aristocracia (cf. GM, I, 6; SW, 5: 264 s.). Esa aristocracia se relaciona con la pureza, con el hombre que se lava, y no sólo se separa de los demás sino de la vida. Desde el comienzo hay algo, según Nietzsche, “no sano” en las clases sacerdotales: están “apartadas de la actividad”, se dedican a “incubar ideas” e “incurren en aquella debilidad y aquella neurastenia intestinal”. La metafísica del sacerdote es hostil a los sentidos. Al margen de la observación fisiológica, más anecdótica, los rasgos fundamentales de la casta sacerdotal son, pues, la falta de actividad, la debilidad y la hostilidad hacia los sentidos.

La rebelión de los esclavos comienza cuando el resentimiento se vuelve creador (GM, I, 10; SW, 5: 270). El resentimiento es propio de aquellos a los que está vedada la “reacción de la acción” y por ello se desquitan con una “venganza imaginaria”. La moral del noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo. La moral de los esclavos se basa en un no dicho al otro. En la moral de los esclavos se parte de “un mundo opuesto y externo”, por ello “su acción es de raíz reacción” (GM, I, 10; SW, 5: 271). En la moral de los esclavos, los señores se consideran a sí mismos “hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos”, para ellos, la felicidad consiste en la actividad. Para los débiles, sin embargo, la felicidad consiste en narcosis, aturdimiento, “sabbath”, distensión de ánimo (GM, I, 10; SW, 5: 272).

Señores y esclavos fundan sus morales en dos oposiciones de valoración distintas. El noble forma el concepto de lo bueno desde sí mismo, y a partir del concepto original de “bueno” se forma el concepto de lo malo (“schlecht”). El esclavo se forma primero el concepto de malvado (“böse”) y a partir de él se forma el concepto de lo bueno por negación. Bueno y malo (Gut/Schlecht) es la oposición de valores propia de la moral de los señores. Bueno y malvado (Gut/Böse) es la oposición propia de los esclavos, basada en el resentimiento y la reactividad, que toma siempre como referencia fundamental al otro, no a sí mismo. En el apartado 16 del primer tratado de *La genealogía*, Nietzsche plantea una sucinta filosofía de la historia. Los valores “bueno/malo” y “bueno/malvado” se han enfrentado durante siglos y en su presente predomina el segundo criterio. El principio que resume esta lucha es “Roma contra Judea”. La prueba más clara de quién ha triunfado en esta batalla, indica Nietzsche, es quién domina ahora en Roma. Hubo momentos, sin embargo, en los que Roma (entendida como símbolo de la moral de los señores que opone bueno y malo) experimentó un impulso, como en el Renacimiento. Pronto volvió a triunfar Judea con

la Reforma protestante, un movimiento radicalmente plebeyo. El triunfo de Judea se reforzó con la Revolución Francesa, cuando los últimos nobles europeos, los franceses de los siglos XVII y XVIII, sucumbieron “bajo los instintos populares del resentimiento” (GM, I, 16; SW, 5: 287). Judaísmo, cristianismo, reforma protestante y Revolución Francesa forman así un continuo histórico que supone el triunfo final de los valores del resentimiento y de la negación de la vida en la modernidad. La genealogía ha mostrado cómo la moral universal y la política democrática tienen sus raíces en la negación de la excelencia del individuo creador y poderoso.

3.2. Ortega publicó inicialmente algunos de los artículos que darían lugar a *España invertebrada* en *El Sol* en 1920 y 1921. Una primera edición en forma de libro aparece en 1921, aunque se feche en 1922. Tras su éxito editorial se publican dos nuevas ediciones en 1922 que incorporan nuevos artículos. A la segunda edición se antepone además un significativo “Prólogo”. Como dijo José Luis Molinuevo (1996: 77), “el texto es un palimpsesto”. En algunos aspectos, *España invertebrada* supone una profundización en relación con los planteamientos de “Vieja y nueva política”. La idea de nación como elemento integrador de la sociedad sigue siendo fundamental aunque con alguna variación digna de ser tomada en cuenta. Se mantiene el proyecto de elaborar un concepto de nación “no nacionalista”, que para Ortega significa “no étnico”. Ha desaparecido, sin embargo, el optimismo de 1914 sobre la “España vital”. España es, en 1922, un país enfermo, especialmente enfermo de voluntad, lo que supone un primer punto de conexión con Nietzsche. La sociedad civil, a la que se dirigía la llamada de 1914 ante la ineptitud del estado de la Restauración, lejos de haber alcanzado la “salud” es precisamente unos de los focos de “invertebración” a los que se refiere el título del ensayo. Los motivos de este giro en el pensamiento de Ortega fueron diversos: el fracaso de la agenda reformista orteguiana de 1914, la incertidumbre política en Europa tras el desenlace de la guerra y el desarrollo del movimiento obrero impulsado por el triunfo de la revolución rusa. En una u otra medida, Ortega percibió todos estos factores como elementos de inestabilidad e incluso de potencial disolución social.

Era necesaria una reposición de la cohesión social que, además, para ser efectiva, debería fundarse en principios de vitalidad, no en convenciones abstractas de la razón pura y utópica de la modernidad.

En la invertebración que afecta a España pueden distinguirse tres niveles que podrían denominarse geográfico o territorial, funcional y propiamente político. Desde el

punto de vista territorial, España es una nación cada vez más invertebrada porque cada vez es mayor la tendencia de la periferia a desentenderse del proyecto común de la nación. La emergencia de los nacionalismos vasco y catalán lejos de ser el comienzo constituye una fase avanzada de un proceso cuyo origen sitúa Ortega nada menos que en la separación de Portugal y que habría continuado con la independencia de las colonias americanas. Ortega había recuperado rectificándola la fórmula de Mommsen en la *Historia de Roma* para afirmar que la historia de una nación era un vasto proceso de incorporación y desintegración (1922, III, 440).

La invertebración funcional consiste en que cada grupo social o profesional actúa de modo independiente sin tener en cuenta a los demás. Practica lo que Ortega llama, utilizando el vocabulario radical de su época aunque con sentido propio, la “acción directa”.

Por último, en el nivel que se ha denominado político, España es una nación invertebrada porque no hay en ella una correcta relación entre minorías y masas: la función de las minorías es ser ejemplares y la de las masas ser dóciles. Ortega define una nación como “una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos” (1922, III, 479). Toda sociedad se funda en la acción de una minoría selecta sobre una masa. Se trata de una ley natural que Ortega compara con la ley de densidades en la física (1922, III, 479). En España, sin embargo, no hay minorías selectas ni masas dóciles. Éste es el nivel fundamental de invertebración del país. El problema más importante de España es la “*aristofobia* u odio de los mejores” (1922, III, 493). Vertebración significará, por lo tanto, una correcta articulación de las relaciones entre minorías y masas. Sin esa articulación no existe estructura social. La influencia de Nietzsche se percibe al menos en dos aspectos del planteamiento de Ortega: algunas de sus observaciones sobre lo que llama “talento nacionalizador” y la división de la sociedad en minorías y masas.

Según Ortega, el poder creador de naciones es un talento como el de la ciencia o el del arte. Hay culturas como Roma y Castilla que lo tuvieron. Atenas, sin embargo, a pesar de su esplendor intelectual y artístico, careció de él. El talento nacionalizador tiene dos características fundamentales: “Es un saber querer y es un saber mandar” (1922, III, 441). La caracterización de Ortega presenta ya significativas connotaciones nietzscheanas: querer y mandar son los elementos de la voluntad de poder. Es cierto, y no carece de importancia, que Ortega agrega un tercer elemento: el saber. Mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar sino una mezcla de las dos cosas y la

primera de ellas es la fundamental. Ningún imperio duradero se ha construido con la mera fuerza y Ortega pone el ejemplo de Gengis Kahn. La fuerza tiene un carácter adjetivo en un proceso de nacionalización, lo decisivo es que exista “*un proyecto sugestivo de vida en común*” (1922, III, 442), indica Ortega en una de sus más conocidas frases. Lo importante es, pues, convencer y ello supone la existencia de un proyecto. Castilla tuvo poder nacionalizador mientras fue capaz de incorporar a su proyecto primero a León, luego al resto de los reinos de España y por último al continente americano. Cuando Castilla desistió de su proyecto, que según Ortega había llegado a ser “común”, la nación empezó a perder “vertebración”. De ahí, otra de las célebres sentencias del texto: “Castilla hizo España y Castilla la deshizo” (1922, III, 455). Ahora bien, aunque la capacidad de convicción sea el elemento más importante, la fuerza también es inevitable porque siempre puede haber grupos opuestos al proyecto común. De hecho, la victoria armada pone de manifiesto la superioridad del ejército vencedor, pues la calidad de un ejército mide la moralidad y la vitalidad del pueblo al que pertenece (1922, III, 444). La fuerza no es, por lo tanto, el elemento decisivo del proyecto nacionalizador pero es un síntoma de salud, vitalidad e incluso moralidad.

En el talento nacionalizador intervienen, por lo tanto, la voluntad, el poder e incluso la fuerza, como síntoma de vitalidad. Ahora bien, para que el talento nacionalizador pueda llevar a cabo su tarea y dar origen a naciones tiene que haber una minoría ejemplar y una masa dócil. Ortega recupera vocabulario de la cultura hindú para indicar que en la historia se suceden dos clases de épocas: épocas Kitra y épocas Kali. Las épocas Kitra son épocas de formación de aristocracias, las épocas Kali son épocas de degeneración de aristocracias (1922, III, 484). Ortega considera, claro está, que su época es una época Kali. En las épocas de decadencia la minoría de una sociedad ha perdido su excelencia. Contra esa aristocracia se rebela justamente la masa. El problema es que en vez de sustituir a una minoría por otra la masa rebelde se propone eliminar toda minoría (1922, III, 483). Tras una época de triunfo de las masas, éstas acaban por percibir que no están capacitadas para dirigir la sociedad. Entonces cesa el rencor contra la minoría y se forma una nueva aristocracia. Ortega está, pues, de acuerdo con Nietzsche en que las aristocracias tienen que ser ejemplares y en que la rebelión de las masas tiene su fundamento en el resentimiento. Es importante tener en cuenta, sin embargo, una diferencia. En Nietzsche, la rebelión de los esclavos ha dado lugar a siglos de dominio de los esclavos. En Ortega, una sociedad dominada por las masas es estructuralmente imposible. Puede haber rebelión e incluso triunfo de las masas, pero no

puede haber una sociedad perdurable basada en el gobierno de las masas. La diferencia es decisiva porque precisamente por ello el uso que Ortega hace de la teoría de Nietzsche le conduce a una posición distinta a la de otros pensadores políticos influidos por Nietzsche. En el caso de Ortega la distinción entre minorías y masas tiene como resultado una forma peculiar de liberalismo: las masas no dominan pero pueden seguir dócilmente a uno u otro tipo de minorías. En esto se diferencia de los seguidores políticos de Nietzsche de los signos más diversos: algunos propondrían una teoría de la dominación absoluta de los mejores, otros la posibilidad de una rebeldía desde el propio poder contra cualquier poder.

En cualquier caso, el lenguaje de la ejemplaridad presenta en Ortega inequívocos tonos nietzscheanos. En todo grupo social hay hombres que realizan acciones ejemplares. Los otros hombres perciben la ejemplaridad y se sienten dóciles ante el ejemplo. Todo acto puede ser mejor o peor porque existen normas ejemplares, pero “esas normas fueron originariamente creación de algún individuo” (1922, III, 490). El hombre ejemplar es, pues, un creador de valores y las masas se limitan a seguir valores ya establecidos.

La ejemplaridad europea también tiene su genealogía. Los principales pueblos europeos están compuestos por tres elementos: una raza relativamente autóctona, el sedimento cultural romano y la aportación germánica. Lo que señala la diferencia de vitalidad entre los distintos pueblos es el elemento germánico. Los francos eran los germanos de mayor vitalidad. Los visigodos eran uno de los pueblos germánicos menos vitales porque su romanización había sido mayor. Por vitalidad hay que entender, según Ortega, “el poder de creación orgánica en que la vida consiste” (1922, III, 498). El espíritu germánico es radicalmente distinto del espíritu romano. El espíritu romano funda un estado para organizar un pueblo. Para el espíritu germano, un pueblo es un conjunto de hombres que saben imponerse a los demás. El romano es agricultor, el germano, cazador. El derecho a la tierra para el germano no es del que la trabaja sino del que la gana en la batalla. La respuesta de los germanos a la pregunta sobre quién debe mandar es “el que puede mandar” (1922, III, 500). La relación deber-poder propia de la modernidad, basada en la superioridad del deber, en la “magia del debe ser” utópico es, pues, la subversión de los valores de los nobles medievales, para quienes el hecho de imponerse a los demás muestra que se vale más que los demás y los derechos tienen que ser ganados y luego defendidos.

La idea de derecho que se tiene en la Edad Contemporánea es la opuesta a la feudal. El derecho es anterior a la persona y por eso la persona nace con derechos. En la Edad Media, el derecho universal fue una imposición del “unitarismo monárquico-plebeyo-sacerdotal” (1922, III, 501). La democracia, entendida en su degeneración como plebeyismo, es asociada a los valores de la clase sacerdotal, como ocurre en *La genealogía de la moral*.

En las soluciones propuestas tampoco faltan los elementos nietzscheanos. Ortega no considera en ese momento que sea demasiado grave que España no haya sido un pueblo moderno, pues la modernidad “toca a su fin” (1922, III, 507). Los grandes valores modernos como el racionalismo, el democratismo, el mecanicismo y el industrialismo han dejado de ser estimulantes vitales. El problema fundamental de Europa, se afirma en el “Prólogo”, es que “en Europa ya no se desea” (1922, III, 426). Hay, por lo tanto, una enfermedad de la voluntad. En este contexto general, el auténtico problema de España sigue siendo el odio a la individualidad selecta, la “rebelión sentimental de las masas” (1922, III, 509) como escribe Ortega anticipando el título del libro que publicará algunos años más tarde. En su presente hay tanto indicios de que en España va a seguir habiendo odio hacia los mejores como de que va a haber una conversión radical “en una dirección afirmativa, creadora, ascendente” (1922, III, 510). España se debate así entre una superación activa del nihilismo con la creación de nuevas normas por una minoría selecta ejemplar y el nihilismo pasivo de unas masas rebeldes incapaces tanto de crear valores como de reconocer la excelencia.

3.3. *La rebelión de las masas* fue publicada primero por entregas en los folletones de *El Sol* entre 1929 y 1930 y luego en un volumen en 1930. Se trata de una de las obras de Ortega que los intérpretes han relacionado más y con más frecuencia con Nietzsche. En su prestigiosa edición crítica de *La rebelión de las masas*, Thomas Mermall (1999: 45) indicaba que en el plano de la intensidad de las influencias había que otorgar prioridad a Nietzsche. Villcañas (2011: 742) señala que el concepto de hombre-masa está condicionado por Nietzsche y también por el concepto de “man” de Heidegger, observación especialmente oportuna, pues el hombre-masa de Ortega presenta más los rasgos del anonimato de la figura descrita por Heidegger que los del resentimiento de la figura descrita por Nietzsche. Se ha insistido ya, por lo demás, en este trabajo en la importancia del concepto de “rebelión de los esclavos” (“Sklavenaufstand”) en *La genealogía de la moral*. El paralelismo con el título de la

obra de Ortega es aún mayor en la expresión “Masen-Aufstand”, que Nietzsche utiliza en *El caso Wagner* para señalar que el teatro de Wagner es una “rebelión de las masas contra el buen gusto” (CW, Postscriptum; SW, 6: 42). *Der Aufstand der Masen* será la traducción más habitual del título de la obra de Ortega al alemán.

En cualquier caso, tan importante como establecer las semejanzas con Nietzsche es indicar las diferencias que muchas veces son también diferencias con planteamientos anteriores de Ortega. Entre las semejanzas pueden destacarse el diagnóstico del nihilismo como crisis de la moralidad europea, el aristocratismo de fondo que se percibe en toda la obra y la distinción entre el hombre noble y el hombre-masa como distinción entre acción y reacción. Han de ser tenidas en cuenta, sin embargo, algunas diferencias de enfoque. En *La rebelión de las masas* no hay una genealogía de la crisis de los valores vitales de tan largo recorrido como las planteadas y ya analizadas en *España invertebrada* y “Notas del vago estío”. Si en la primera de esas obras la indocilidad de las masas en España se remitía nada menos que a la falta de vitalidad de los visigodos, los orígenes de la rebelión de las masas son situados en el siglo XIX. También desaparecen las referencias al platonismo y al cristianismo como instancias negadoras de la vida. La actitud del hombre-masa hacia el hombre noble se basa más en la ingratitud que en el resentimiento propiamente dicho. Hay una cierta recuperación del siglo XIX, tan denostado desde 1916, si no desde 1914. En fin, el énfasis en los valores propiamente vitales es menor que en obras como *El tema de nuestro tiempo*.

En *La rebelión de las masas* Ortega mantiene la teoría estructural, no sólo moral, de la sociedad que había expuesto en *España invertebrada*. No se trata de que la sociedad deba ser aristocrática sino de que mientras es sociedad lo es. Sin aristocracia no hay sociedad (1930, IV, 382). Sin hombres excelentes la humanidad no existiría y esto es “una ley de la física social” (1930, IV, 446). El símil con las leyes de la física, que Ortega ya había utilizado en *España invertebrada*, indica que división entre minorías y masas no es una elección de las sociedades sino su misma condición de posibilidad, un principio que no puede ser abolido moral ni políticamente. El propio Ortega caracteriza su concepción de “radicalmente aristocrática” (1930, IV, 382), lo que recuerda la expresión “Radicalismo aristocrático”, con la que Georg Brandes, el primer expositor relevante de las ideas de Nietzsche, se refirió a su pensamiento. No obstante, entre el radicalismo aristocrático de Ortega, que tiene pretensiones de ser una teoría analítica de la sociedad, y el de Nietzsche al que Brandes se refería, que es sobre todo

una propuesta moral y civilizatoria, existen diferencias como se va a señalar a continuación.

A diferencia de la “rebelión de los esclavos”, que, iniciada en “Judea”, se prolongó a través del cristianismo, la reforma protestante y la Revolución Francesa hasta la época “democrática” en la que vivió Nietzsche, la “rebelión de las masas” tiene su origen en un pasado mucho más próximo: el siglo XIX. Desde el siglo XIX hasta la época de Ortega la población se ha multiplicado vertiginosamente gracias a la democracia liberal y la técnica. Este hecho permite sacar dos conclusiones: por una parte, la democracia liberal fundada en la técnica es el “tipo superior de vida pública hasta ahora conocido”; por otra, el siglo XIX también padeció vicios radicales que han hecho posible el tipo de hombre-masa rebelde (1930, IV, 403). Es importante tener en cuenta que, según Ortega, en el siglo XIX no se produce una efectiva rebelión de las masas. En la época de la democracia liberal decimonónica no dominaba el hombre-masa. Entonces las masas elegían minorías que tenían programas. El hombre-masa, por el contrario, manda sin programa (1930, IV, 401). Si en el siglo XX se ha producido una rebelión de las masas favorecida por el siglo XIX no se ha debido, pues, a la democracia liberal sino a otro importante elemento de esa época: el progresismo. El siglo XIX se consideró a sí mismo como “la plenitud de los tiempos” (1930, IV, 389). Por ello, no mantuvo alera y olvidó que la vida es constitutivamente inseguridad y peligro (1930, IV, 423).

Democracia liberal y técnica han producido un espectacular aumento del nivel histórico y de la vitalidad. Si las masas han adquirido conciencia de señorío es porque en el presente pueden disfrutar de lo que en el pasado sólo era accesible para los nobles. La relación de las masas con el aumento del nivel histórico y vital no reside tanto en el aumento de la población, que Ortega registra como un mero síntoma cuantitativo, sino en el crecimiento de las posibilidades de la vida humana (1930, IV, 396). Por eso, Ortega no está de acuerdo con Spengler en su diagnóstico sobre la decadencia. En Occidente no hay decadencia porque no hay vitalidad menguante (1930, IV, 398). Desde una de sus perspectivas, “la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de la vitalidad” (1930, IV, 386). La época actual no es, pues, como pensaba Nietzsche y en muchas ocasiones sugirió el propio Ortega, una época desvitalizada. El problema no es que las masas accedan a los privilegios materiales o culturales de las minorías. El problema es que pretendan ejercer una función que está reservada a las

minorías selectas, la de mandar, y que, en consecuencia, se nieguen a obedecer y a reconocer la excelencia.

La crisis de valores que representa la rebelión de las masas puede ser caracterizada como nihilismo en la medida en que supone una negación de la excelencia. Como en el caso de Nietzsche, en el de Ortega el nihilismo se caracteriza por su ambigüedad. Ahora bien, no se puede perder de vista que la ambigüedad de la crisis tiene una estructura distinta en ambos autores. En Nietzsche, la ambigüedad del nihilismo, expresada en la distinción entre nihilismo activo y nihilismo pasivo, significaba la coexistencia de dos posibilidades morales: la dependiente de los valores judeo-cristianos, platónicos y democráticos que habían acabado por no valer nada y la afirmadora de la creación de nuevos valores. En Ortega, la ambigüedad está en el crecimiento mismo del nivel de vida de las masas: por una parte el progreso de las masas es la expresión de un aumento de la vitalidad; por otra –y éste es el aspecto en el que sigue estando más próximo a Nietzsche– un peligro para la civilización. La diferencia vuelve a ser sintomática porque expresa algo que ya se indicó en el análisis de *España invertebrada*: Ortega propone una solución liberal al problema del nihilismo que le distingue de Nietzsche.

Lo que Ortega llama “disección del hombre-masa” ilustra sus mayores coincidencias con Nietzsche. El hombre-masa es muy distinto del hombre del siglo XIX pero fue preparado y producido por el hombre del siglo XIX. Las mentes más lúcidas de ese siglo supieron anticipar este futuro. Entre ellas, Ortega menciona a Hegel, Comte y al “mostachudo Nietzsche”, que “desde un rincón de la Egandina”, gritaba “¡Veo subir la pleamar del nihilismo!” (1930, IV, 405). Es oportuno añadir que, de los tres pensadores, Hegel y Comte defendieron la idea de progreso, algo que Nietzsche, mucho más afín a Ortega en este tema, no hizo. Por otra parte, la condición de “mente lúcida” que Ortega concede a Nietzsche por anticipar acontecimientos futuros contrasta con otras alusiones posteriores, ya comentadas, en la que Nietzsche aparece como un afectado e impostado pensador de la inseguridad en la época de mayor seguridad.

Según Ortega, masa es el que “no se valora a sí mismo –en bien o en mal– por razones especiales sino que se siente como todo el mundo”. El hombre selecto no es el petulante que se cree superior sino el que se exige más a sí mismo (1930, IV, 378). Masa y hombre selecto se diferencian, pues, en principio por su nivel de autoexigencia. Esa autoexigencia es principio de originalidad ética del hombre selecto, pues el hombre-masa, en su permanencia en el anonimato común, no es definidor sino receptor de

valores. El hombre selecto tiene necesidad de apelar a una norma superior, más allá de él y cuando esta norma no existe la inventa (1930, IV, 411). El hombre-masa vive, sin embargo, recluido en su propia inmanencia. Autosuperación y permanencia en el propio ser constituyen una segunda diferencia entre el hombre selecto y el hombre-masa. Una última diferencia decisiva entre el hombre selecto y el hombre vulgar es la diferencia entre acción y reacción. La mayor parte de los seres humanos son “incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa”. Los nobles, por el contrario, son “capaces de otro esfuerzo espontáneo y lujoso”, por ello son “los únicos activos y no sólo reactivos” (1930, IV, 413). El noble aparece, pues, como el hombre activo, caracterizado por un esfuerzo creador y lujoso, mientras que la masa, advierte Ortega varias veces a lo largo del texto, no es tanto por su número como por su carácter inerte en lo que se refiere al esfuerzo y la creación de valores.

La falta de autoexigencia del hombre-masa explica que se caracterice por la expansión de sus deseos vitales y por la radical ingratitud ante la excelencia que ha hecho posible su bienestar (1930, IV, 408). El aumento de la vitalidad propio del siglo XX se ha conseguido gracias al esfuerzo y la invención de las minorías selectas. La actitud ante ellas de las masas no es tanto de resentimiento como en el caso de la moral de los esclavos de Nietzsche, como de ingratitud, es decir, falta de reconocimiento, y de parasitismo, tendencia a vivir con inercia de lo que otros han inventado con esfuerzo. En cualquier caso, el hombre-masa se propone desplazar del poder al hombre selecto, de ahí su rebelión, pretende suplantarlo a los mejores (1930, IV, 413). La dirección social está así en manos de un tipo de hombre al que no interesan los principios de la civilización –creados siempre por hombres selectos– sino únicamente sus productos (1930, IV, 423) que se limita a consumir.

El imperio de las masas significa la radical desmoralización de la humanidad porque las masas no están capacitadas para crear valores. La auténtica cuestión es que Europa se ha quedado sin moral. No se trata de que una moral anticuada haya sido sustituida por una nueva moral. Sólo conservan una moral los grupos que representan “supervivencias del pasado” entre los que Ortega menciona a cristianos, idealistas y viejos liberales. Es decir, tiene moral quien no vive propiamente en el tiempo presente. No hay, por lo tanto, una alternativa “gut/schlecht” que oponer a una declinante valoración “gut/böse” como en *La genealogía de la moral*. Todo el mundo está desmoralizado y por ello se aprovecha “con aire festival este tiempo eximido de gravosos imperativos” (1930, IV, 462). El problema es señalado por Ortega a

continuación: “la fiesta dura poco”. El aire festival y el sentido festival de la vida que en *El tema de nuestro tiempo* eran considerados los síntomas de una nueva moralidad parecen desaparecer ahora como alternativas a la modernidad. La fiesta dura poco porque la vida es tener que hacer siempre algo determinado y “Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en un destino” (1930, IV, 462). Destino ya no es, pues, tanto, en este ámbito político, aquella trayectoria determinada por la vocación particular de cada uno sino más bien algo que determinan los que mandan.

Hasta el presente en el que vive Ortega, en lo que se ha denominado “Edad Moderna”, ha mandado en el mundo Europa (1930, IV, 456). Ahora bien, el tiempo de Ortega ha abandonado la modernidad como un “recinto compacto y hermético” en el que todo era previsible y transita hacia otro “terrible, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible” (1930, IV, 390). Hay, pues, un vacío de valores que no llenarán, según Ortega, el bolchevismo y el fascismo entonces triunfantes. Ningún antiliberalismo puede superar al liberalismo, porque el liberalismo “es más vida” (1930, IV, 432) advierte Ortega utilizando de nuevo la fórmula que tantas veces tomó de Nietzsche y Simmel. La solución sólo puede consistir en que a partir de la gran “libertad vital” que se experimenta en el presente se constituya una “supernación europea”, que contenga todos los grandes pueblos y supere así el problema de su exclusivismo (1930, IV, 492 s.). La solución recuerda la idea de *España invertebrada* de la nación como proceso de incorporación. La diferencia es que ahora no se trata de que España incorpore las tendencias que la desvertebren sino de que Europa incorpore sus distintas naciones para poder volver a mandar.

Ahora bien, algunos problemas no desaparecen. ¿Desde qué valores vitales va a mandar Europa? En el diagnóstico de Ortega parece haber cambios en relación con planteamientos anteriores. La democracia liberal y la técnica, por lo tanto, la razón moderna, deberían subsistir como señas de identidad de los europeos. Han sido potencias de vitalización, aunque en parte con consecuencias negativas, no de desvitalización. La razón moderna, utópica e idealista en escritos anteriores, ha promovido el mayor aumento de la vitalidad. Se trataría por lo tanto de preservarla ante la amenaza del poder de las masas, que podrían disfrutar de sus productos siempre que no pretendieran ocupar el lugar de los hombres capacitados para establecer sus principios. Al final de su ensayo, Ortega indica que el análisis de las insuficiencias de la cultura moderna exigiría “una doctrina sobre la vida humana” (1930, IV, 498) que no puede desarrollar en esas páginas. Tal vez esa doctrina podría clarificar qué valores

vitales tendrían que sustituir a los valores racionalistas modernos, que, en *La rebelión de las masas*, más que criticados son defendidos una inminente aniquilación.

3.4. Los acontecimientos posteriores a 1930, año de publicación de *La rebelión de las masas*, complicaron la situación política de España y el pensamiento político de Ortega. A su inicial apoyo a la República y su participación en las Cortes Constituyentes del nuevo régimen siguió muy pronto (1932) la retirada definitiva de la política. En 1936 abandona la España republicana y parte al exilio. En 1937 escribe el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*, dos escritos de guerra, en los que, además de apoyar al bando franquista (sobre todo bajo la forma más discreta de criticar al republicano), tuvo que afrontar una crisis cultural que había adoptado irreversiblemente la forma de violencia política. Su permanencia en Argentina y Portugal hasta 1945 hizo posible la construcción, cierto que tardía, de una figura de doble exiliado, tan distante de la barbarie de ambos lados como incomprendida por ellos.

Desde un punto de vista más estrictamente filosófico, la trayectoria de Ortega puede ser reconstruida a partir de la tensión entre liberalismo y democracia que, como se ha hecho notar ya, se percibe en su pensamiento al menos a partir de 1917. La tensión se va decantando progresivamente en beneficio del liberalismo y en detrimento de la democracia. En el origen de esta tendencia hay una comprensión deficiente del significado cultural y político de la democracia de masas. El problema de la Restauración en su fase final –por ejemplo, en 1917– no era, como él creía, el exceso de democracia sino su falta; no era la falta de liberalismo sino que el liberalismo realmente existente en España era un liberalismo oligárquico y no democrático. En la hora crucial de la República, ésa fue también su discrepancia fundamental con Azaña: Azaña comprendió que de lo que se trataba en España era de construir una democracia, no de reformar un liberalismo (cf. Ruiz Serrano, 2001: 118 ss.). Ortega forzosamente tenía que distanciarse pronto de la República, por más que hasta 1933 mantuviera manifestaciones públicas de adhesión. Su distanciamiento era el distanciamiento del liberalismo ante la democracia y en el fondo el síntoma de un abandono filosófico, no sólo práctico, de lo que la tradición intelectual occidental ha entendido por política. De ahí su constante caracterización de la política desde los años 20 como algo secundario e incluso inauténtico en la vida humana. La retracción hacia un liberalismo unilateral, que se ha caracterizado páginas más arriba como autoritario, es perceptible en los escritos

mencionados de 1937. Su intento de recuperar el liberalismo doctrinario francés del siglo XIX en sus últimos años no podía resultar satisfactorio, pues, como ha indicado lúcidamente Villacañas (2011), no podía asumir la idea fundamental de Tocqueville de la democracia como destino.

La relación de Nietzsche y Ortega con la democracia es dialéctica y, por lo tanto, compleja. Con ello se quiere indicar que en sus negaciones hay elementos que pueden ser incorporados en un sentido general distinto al que ellos plantearon. Ninguno de ellos elaboró una teoría de la democracia satisfactoria. No obstante, su mérito, incluso desde el punto de vista de una conciencia democrática reflexiva y exigente, fue el de situar en primer plano el problema de la relación entre vida y democracia y poner de manifiesto el carácter desvitalizado, y por lo tanto potencialmente deslegitimante, de algunos comportamientos e instituciones democráticos de su época. No ha dejado de ser pertinente preguntarse si algunas posiciones igualitaristas se basan en el resentimiento contra la excelencia, si existe una confusión entre la defensa de valores universales y la tendencia a favorecer la uniformidad de comportamientos e identidades que reprimen la expresión de la diferencia o si en la política tiene que haber un espacio para la invención y la creatividad. El resultado de estas reflexiones no tiene que ser necesariamente la afirmación de un aristocratismo vitalista del poder de estilo nietzscheano ni un liberalismo elitista de estilo orteguiano. A partir de estos elementos se puede construir también una democracia de la vitalidad y la salud y elaborar una teoría de la convivencia democrática, en la que el término “convivencia” adquiriera su pleno significado de vida compartida y afirmada. Esa democracia sería el espacio de la expresión y la creación de la diferencias, de la pluralidad y, dicho en términos nietzscheanos, del politeísmo. Una razón construida públicamente a partir de esa vida compartida tal vez sería el más exigente y apreciable cumplimiento de la estimulante virtualidad contenida en el término “razón vital”.

CONCLUSIONES

Nietzsche fue para Ortega, como la filosofía en general, una cuestión de nivel. Formó parte del nivel del que partieron históricamente su pensamiento y su obra en la medida en que era una referencia fundamental del modernismo literario español de principios del siglo XX. Formó parte del nivel que pretendía alcanzar porque comprendió que una filosofía “a la altura de los tiempos”, que tenía que partir de las aportaciones de la fenomenología, no podía prescindir del legado crítico de Nietzsche. Nietzsche era, pues, un elemento tanto de la circunstancia española como de la circunstancia europea de Ortega, no sólo porque fuera una referencia común a esos ámbitos sino porque permitía establecer una conexión entre ambos. La vida era la aportación de la cultura española a Europa. Por eso, el momento de verdad del nietzscheísmo español podía ser objeto de lo que Ortega llamaba en 1914 una “salvación”. El caso de Baroja es, en este sentido, paradigmático. Se le reconoce como “pre-cursor”, el que corre delante, al tiempo que se señalan las implicaciones de su pensamiento que tenían que ser superadas por un nuevo tipo de racionalidad. La salvación, según el Ortega de 1914, consistía en llevar a una cosa a la plenitud de su significado. La salvación de Nietzsche era, en primer lugar, la salvación de los nietzscheanos españoles y con ellos de la cultura de la vida que había que llevar la plenitud de su significado, una plenitud que sólo podía proporcionar el método fenomenológico y un nuevo modelo de razón. Ahora bien, la presencia de Nietzsche no se limitaba a esa cuestión de salvación de la cultura vital española. El nivel de Nietzsche es también un nivel de la cultura europea como tal. Si se quería hacer un diagnóstico de la cultura europea de la época era necesario tener en cuenta las aportaciones de Nietzsche: su tesis del nihilismo y sus propuestas de una vitalidad ascendente.

De manera especial entre 1914 y 1929, Ortega tuvo muy en cuenta las observaciones de Nietzsche para elaborar su teoría sobre la crisis de la modernidad. Dicha crisis fue planteada por Ortega en términos de conflicto entre la vida y la razón y expuesta en *El tema de nuestro tiempo* y diversos ensayos de *El Espectador*. Ortega se inclinó siempre por una integración de los términos vida y razón, por el doble imperativo de una vida culta y una cultura vital. En ese sentido consideró la posición de

Nietzsche unilateral. Ahora bien, incorporó a su síntesis las ideas nietzscheanas de vida como lujo, afirmación y creatividad ante una cultura moderna unilateralmente racionalista, idealista y utópica y, por todo ello, represora de la vida. En los presupuestos de una ética y una estética lúdicas y de una política que subraya en términos de vitalidad la diferencia entre minorías y masas, como la expuesta en *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*, también es patente la impronta de Nietzsche.

No por ello deja de ser sometido a restricciones el legado del autor de *Así habló Zaratustra*. En la teoría del conocimiento, la pluralidad de perspectivas, que Nietzsche entendía como una pluralidad conflictiva de posiciones de poder, es planteada por Ortega como una pluralidad de puntos de vista conciliables, que se pueden articular en una idea de verdad y significado. En la teoría ética el elemento pluralista y lúdico, crítico tanto con la ética universal kantiana como con el utilitarismo, es compensado por la aceptación de una axiología de origen scheleriano, que permite a Ortega eludir la amenaza de un relativismo moral que, sin duda, percibía en Nietzsche. La crítica aristocrática de la democracia conduce en Ortega a la propuesta de un nuevo liberalismo, ciertamente conservador, pero que no coincide con la apología del poder presente tanto en la obra de Nietzsche como en las de la mayoría de sus intérpretes de uno u otro signo.

A partir de 1929, con las lecciones *¿Qué es filosofía?*, Ortega evoluciona en la dirección de conceder una mayor importancia a la fundamentación de la metafísica que a la crítica de la cultura como tal. La presencia de Nietzsche en su obra es desplazada por la confrontación, no necesariamente influencia sin más, con Dilthey y Heidegger. Desde el punto de vista literario, Ortega se propone elaborar una obra más académica y menos ensayística. Los conceptos de vida y razón son condicionados por el cambio de enfoque. La lectura de Heidegger condiciona su concepto de vida en el que las dimensiones de mundanidad, libertad y temporalidad son fundamentales. Dilthey condiciona su concepto de razón, entendida como “razón histórica”. Ortega formula un concepto de vida como relación del yo con el mundo, que, desde su punto de vista, integra y supera la concepción metafísica antigua que entendía la realidad fundamentalmente como “mundo” o “cosmos” y la concepción metafísica moderna que entendía la realidad como “yo” o sujeto.

El concepto de razón histórica presentó mayores problemas para Ortega. En *Historia como sistema* parecía bien fundamentado en la concepción sistemática de la propia vida humana: el sistema, por lo tanto, la razón, era posible desde la vida misma.

Con el paso del tiempo, sin embargo, el proyecto se hizo cada vez más problemático, en buena medida porque el concepto de razón de Ortega seguía condicionado tanto por Kant como por Hegel. De Kant se mantenía la idea de que la razón podía proyectar estructuras de inteligibilidad sobre una realidad en el fondo irracional, la vida, en la que cada vez tenía más importancia el concepto irracional de azar. De Hegel se mantenía la necesidad de entender la historicidad como incorporación del pasado, como “superación” (“Aufhebung”) en el sentido tantas veces señalado por Ortega de conservar y añadir. Ortega se propuso así el hercúleo trabajo de elaborar una historia del pensamiento humano que abarcara desde las ensoñaciones del hombre primitivo hasta la racionalidad moderna. La razón histórica debía dar cuenta tanto de la sucesión de todas las manera de entender el mundo como de la afirmación de sí misma como nueva manera de entender la realidad. Ahora bien, Ortega tuvo que ser consciente que el fundamento de ese mismo “modo de pensar” no era posible bajo la forma de razón. Por eso no pudo acabar de escribir su muy avanzado y meticulosamente escrito *La idea de principio en Leibniz*, y por eso comenzó a hablar de “epílogo de la filosofía” o de “la filosofía como constitutivo fracaso” sin tener disponible esa “Ultrafilosofía” a la que se refirió esporádicamente. Mostró de esta manera que seguía condicionado por los dilemas que Nietzsche había planteado a la filosofía occidental y que él se había propuesto resolver: los de elaborar una teoría de la racionalidad capaz de dar cuenta del carácter plural, diverso y contradictorio de la vida contemporánea.

Ortega, pues, se propone asimilar el discurso crítico de Nietzsche para incorporarlo a su proyecto de una superación de la modernidad, que él consideraba una exigencia de su tiempo. Hasta 1929 consideró que la contribución fundamental de Nietzsche en su tarea había sido la importancia que el filósofo alemán concedía al concepto de vida como instancia crítica ante la modernidad unilateralmente racionalista y desvitalizada. A partir de los años 30 los elementos nietzscheanos en el concepto de vida de Ortega se difuminan. En cualquier caso, la confrontación entre Ortega y Nietzsche estaba condicionada no sólo por lo que Ortega consideraba que era la modernidad (la edad de la razón y del sujeto, en lo que podía coincidir con Nietzsche) sino por lo que Ortega consideraba que era una superación. Como se ha indicado en diversas ocasiones en este trabajo, Ortega mantenía el concepto hegeliano de superación como “Aunfhebung”, que implicaba la conservación de lo superado después de haber reconocido su insuficiencia pero también su momento de verdad. De manera que la triunfal fórmula “Nadad moderno y muy siglo XX” del primer volumen de *El*

Espectador tal vez debería haber sido corregida, dentro del mismo planteamiento orteguiano, por alguna otra más modesta del tipo “Muy siglo XX y, por ello, en parte, moderno”. Nietzsche, sin embargo, no estaba tan condicionado por las exigencias hegelianas, pues, desde sus inicios schopenhauerianos, se propuso romper con ellas. Por eso, su ruptura con la modernidad resultaba más radical –en el sentido orteguiano del término, directamente derivado de raíz- que la de Ortega. Éste mantuvo, de manera problemática, los conceptos de razón, sujeto e historia que Nietzsche había sometido a una crítica radical. Intentó elaborar una teoría de la subjetividad en términos de “cartesianismo de la vida” y reconciliar los conceptos de razón e historia, por más que este último proyecto no pudiera ser llevado a cabo de manera satisfactoria.

En cualquier caso, el legado de Nietzsche tampoco tiene que ser interpretado sin más como una propuesta “posmoderna”. El pensamiento de Nietzsche significa más bien el límite de la modernidad. Lo es porque obliga a reconocer determinadas experiencias de la vida moderna que no habían sido suficientemente tematizadas por el modelo establecido de la modernidad racionalista e ilustrada ni incorporadas a él. Ejemplos de esas experiencias pueden ser la afirmación del cuerpo como cuerpo del deseo, la necesidad de una liberación de los instintos, el valor de la creatividad en la ética y en la estética, o la construcción de una identidad plural y variable frente a la identidad rígida del sujeto entendido como “ego-cogito-sum”. Nietzsche es también el pensador-límite de la modernidad porque plantea las hipótesis más autodestructivas e inquietantes para la modernidad misma, como la de una dominación total, más posible en esta época que en cualquier otra. El legado de Nietzsche invita a explorar lo moderno hasta sus límites y en ese sentido a seguir construyendo modernidad mediante la recuperación de las experiencias olvidadas u obviadas por la modernidad establecida y el reconocimiento de las amenazas más (auto)destructivas de la modernidad.

La condición de Nietzsche como pensador-límite de la modernidad enlaza con su condición de pensador y escritor fragmentario. Nietzsche escribe fragmentos, Ortega escribe ensayos. En su misma etimología “fragmento” alude a la ruptura de una totalidad que no puede ser restablecida. El fragmento implica el reconocimiento de que la vida y el pensamiento son incompletos. Los ensayos y artículos de Ortega son, sin embargo, unidades de significado completos en sí mismos. Vienen a ser microcosmos o mónadas, que expresan la voluntad de un discurso acabado. De ahí que Ortega no renunciara nunca a la elaboración de un sistema. Su “segunda navegación” fue caracterizada por él mismo en 1932 como un cambio en la forma de expresión: el

artículo y el ensayo debían dejar paso al libro de filosofía. En ese momento crucial de su evolución, Ortega se planteó dos posibilidades: mantenerse en la informal posición de “espectador” que observa la vida en torno con toda su riqueza o elaborar una filosofía sistemática. Optó por la segunda posibilidad y renunció al pensamiento “contingente” que le había caracterizado desde 1914. El giro acentúa su distancia con Nietzsche, como él, un pensador de poderoso estilo literario. Es discutible que el abandono de la perspectiva de “espectador” proporcionase a Ortega una teoría más lúcida sobre la vida humana y sobre su tiempo. En cualquier caso la decisión de cultivar una filosofía académica no era la única alternativa para elaborar una teoría adecuada del presente ni para asimilar de la manera más fructífera el legado de Nietzsche. Al margen de la alternativa entre el espectador y el filósofo académico estaba la posibilidad de fundar una nueva ciencia social. Esa fue la tarea que emprendieron Freud o Weber teniendo en cuenta el diagnóstico de Nietzsche. No renunciaron así a la razón pero comprendieron que la conceptualización de las experiencias puestas de manifiesto en la obra de Nietzsche no podía ser planteada en los términos de lo que entonces se entendía por filosofía.

Todo lo anterior no implica afirmar que la recepción de Nietzsche por parte de Ortega fuera un proceso totalmente fallido. La lectura de Nietzsche permitió a Ortega asimilar e interpretar a un notable nivel teórico la obra de algunos escritores modernistas españoles, elaborar un pensamiento lúdico en un país en el que la filosofía era relacionada siempre con la ortodoxia católica, la aridez conceptual krausista o el “sentimiento trágico de la vida” y diagnosticar con indudable lucidez algunos de los problemas de su tiempo. En octubre de 1906 un joven pensionado español en la Universidad de Marburgo escribía a su novia. Le contaba que el problema de los alemanes era que “Estas gentes no han averiguado aún que la vida es una fiesta, una fiesta de risa y de dolor, pero al cabo una fiesta, es decir un espectáculo cuyo director es un poeta y no un moralista” (CJE, 461). Sobre esa vida, sobre esa fiesta reflexionó con frecuencia el pensador en su madurez, pero ya desde su juventud sabía que un pensador alemán había averiguado aquello que en 1906 los alemanes no habían averiguado aún.

DE NIETZSCHE A ORTEGA. IDEA DE LA VIDA Y CRISIS DE LA MODERNIDAD.

CUADRO 1 PRIMERA PARTE: IDEA DE LA VIDA (LA EVOLUCIÓN)

Horizonte de recepción.	Escritos más relevantes en relación con Nietzsche	Condicionantes directos en la lectura de Nietzsche.	Agentes “externos” que condicionan la recepción.
Formación del pensamiento orteguiano (1902-1912)	<i>Glosas</i> (1902) <i>El sobrehombre</i> (1908)	Modernismo español. Georg Simmel (en su vertiente “neokantiana”)	Renan, neokantianos.
“Nivel de 1914”. (1912-1916).	<i>Meditaciones del Quijote</i> (con complementos inéditos o publicados posteriormente).	Georg Simmel (vertiente “vitalista”) y Max Scheler.	Recepción de la fenomenología y confrontación con Unamuno.
Crisis de la cultura occidental. (1916-1928).	<i>El tema de nuestro tiempo</i> (1923) y diversos ensayos de <i>El Espectador</i> (1916-1927).	Georg Simmel (vertiente “vitalista”) Max Scheler y Oswald Splenger.	Goethe y biología científica de la época (Uexküll).
“Segunda navegación” (1929-1955).	Declive de la confrontación explícita con Nietzsche.		Dilthey y Heidegger.

DE NIETZSCHE A ORTEGA. IDEA DE LA VIDA Y CRISIS DE LA MODERNIDAD.

CUADRO 2

SEGUNDA PARTE:

CRISIS DE LA MODERNIDAD (LOS TEMAS)

Ámbito filosófico.	Referente de Modernidad.	Posición de Nietzsche.	Posición de Ortega.	Grado de convergencia.
Teoría del conocimiento.	Modelo racionalista de conocimiento universal.	Perspectivismo polémico.	Perspectivismo integrador.	Voluntad de destrucción cultural de cualquier concepto de verdad (Nietzsche). Voluntad de conservación cultural de algún concepto de verdad (Ortega).
Teoría estética.	Gran relato del arte como esfera de la totalidad, interpretable en términos kantianos o románticos.	Evolución de la metafísica de artista (influida por Schopenhauer) a una concepción lúdica del arte.	Evolución de una idea del arte como conocimiento de la esencia del mundo (influida por el neokantismo) a una estética “deshumanizada”.	Paralelismos en la evolución de la teoría estética de ambos pensadores.
Teoría ética.	Ética universal del deber y/o de la utilidad.	Ética afirmativa, lúdica y creativa del superhombre, que implica relativismo moral.	Ética con elementos vitalistas y lúdicos, compensados con elementos racionalistas y la referencia a una axiología absolutista.	Fundamentación de la ética en la voluntad de poder (Nietzsche). Fundamentación de la ética en una vida de estructura racional (Ortega).
Teoría política.	Tránsito de la democracia liberal a la democracia de masas.	Impugnación radical de la democracia desde un aristocratismo de la vida y el poder.	Crítica de la democracia de masas desde un liberalismo aristocratizante.	Crítica de la democracia igualitaria. Divergencia en la defensa orteguiana del liberalismo.

RESUMEN (ESPAÑOL)

“De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad”.

1. Introducción.

Aunque Nietzsche es citado en las *Obras Completas* de Ortega con frecuencia y desde el principio, no abundan estudios monográficos dedicados a la relación entre ambos pensadores. Bibliografías bastante exhaustivas como las de Udo Rukser (1971), Antonio Jiménez García (1984) o Donoso y Raley (1986) no consignaron en su momento ningún trabajo relevante sobre el tema, y las entradas registradas en los informes bibliográficos anuales que la *Revista de Estudios Orteguianos* publica desde 2000 no llegan a la decena de artículos, referidos, por lo demás, a cuestiones muy específicas o, por el contrario, a enfoques muy generales que no pueden ser desarrollados de manera minuciosa en pocas páginas. Sólo los recientes estudios de Pedro Cerezo (“La tensión Fichte-Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, 2011) y Jesús Conill (“Morgenröte der unreinen Vernunft. Nietzsche bei Ortega y Gasset”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 42, 2013) se han ocupado del problema con la visión general y la profundidad filosófica que merece. Excluido de trabajos monográficos, el tema sólo ha sido abordado en obras generales sobre la filosofía orteguiana y en la mayoría de ellas ha sido reducido a menciones marginales o tópicas. Hasta la publicación de los mencionados trabajos de Cerezo y Conill, el estudio de Gonzalo Sobejano (*Nietzsche en España*, Madrid, 1967), aparecido más de cuarenta años antes, seguía siendo la referencia fundamental y ello dentro del marco de una investigación general que no versaba sobre el propio Ortega.

Es oportuna, por lo tanto, una investigación basada en el análisis comparado de textos, que aborde el tema de las relaciones entre Nietzsche y Ortega, desde una perspectiva tanto histórica como filosófica. De acuerdo con este planteamiento general, la tesis se divide en dos partes: en la primera se estudia la recepción de Nietzsche por parte de Ortega a lo largo de los diversos momentos de su trayectoria filosófica. En la segunda, se plantea una confrontación filosófica entre Nietzsche y Ortega en relación con cuatro temas: el conocimiento, la estética, la ética y la política.

El título “De Nietzsche a Ortega” indica que el objeto de la investigación no se reduce a un mero caso de relación privada entre dos pensadores. Se trata de un proceso histórico en el que, además de la influencia concreta que Nietzsche pudo ejercer sobre

Ortega, son significativos otros factores, como la mediación de otros pensadores en distintos momentos, la incidencia de contextos socio-culturales variables, la consistencia lógica de los argumentos filosóficos empleados en las discusiones, o la coherencia interna en la solución de los problemas planteados. En este marco, el término “Idea de la Vida” se refiere al concepto central en la relación, tanto de coincidencia como de discrepancia, entre Ortega y Nietzsche. “Crisis de la modernidad” enuncia el problema fundamental compartido por ambos. “Idea de la Vida” es también el título de la parte histórica del trabajo porque en ella la evolución de Ortega es entendida en relación con la “Idea de la Vida”, que él mismo consideró como su aportación más importante a la filosofía. “Crisis de la modernidad” es el título de la parte más “filosófica” o “sistemática” de la investigación, porque el conocimiento, la estética, la ética o la política son los ámbitos en los que Nietzsche y Ortega formulan sus diagnósticos sobre la crisis de la modernidad.

2. Objetivos.

Los principales objetivos de la investigación son los siguientes:

1) Identificar los puntos de contacto entre las filosofías de Ortega y Nietzsche y distinguir los aspectos en los que pudo darse un influjo directo de aquellos en los que pudo haber convergencias o divergencias con independencia de que existiera un influjo directo.

2) Analizar la evolución de la actitud de Ortega hacia Nietzsche en distintos momentos de su trayectoria filosófica.

3) Realizar un análisis comparativo de las posiciones filosóficas de Nietzsche y Ortega en relación con la teoría del conocimiento, la teoría estética, la teoría ética y la teoría política.

4) Evaluar el alcance de la crítica de la modernidad en Ortega y Nietzsche mediante un análisis comparativo de sus posiciones filosóficas.

3. Resultados.

La primera parte de la tesis estudia la recepción que Ortega hace de Nietzsche teniendo en cuenta cuatro horizontes hermenéuticos fundamentales. El primer de ellos se extiende de 1902 a 1912. Ortega entra en contacto con Nietzsche a través del modernismo literario español y la generación del 98. Entre 1902 y 1906 los elementos

nietzscheanos que más influyen en Ortega son la crítica vitalista de la cultura, la estética vitalista y el aristocratismo ético y político. Tras sus estancias en Alemania entre 1905 y 1907, el pensamiento de Ortega gira hacia el neokantismo y desde esta nueva perspectiva racionalista, centrada en los conceptos de ciencia y moralidad, critica el individualismo y el anarquismo nietzscheanos propios del modernismo. Bajo la influencia de Simmel interpreta el superhombre de Nietzsche en términos de humanidad moral kantiana.

El segundo horizonte de recepción se sitúa entre 1912 y 1916 y tiene como referencia fundamental el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*. En este periodo, Ortega se distancia del neokantismo y se acerca a la fenomenología. Tiene lugar una recuperación de Nietzsche condicionada por las lecturas de Simmel y Max Scheler y en la que son fundamentales los temas del alcionismo como actitud intelectual, la consideración de la vida como fundamento de la cultura y la propuesta de una ética del héroe basada en una voluntad creadora y afirmativa.

Entre 1916 y 1929, un tercer horizonte está configurado por la crisis de la cultura agudizada tras la Gran Guerra y el intento de Ortega de formular un modelo de razón vital desde la crítica de la razón moderna como razón idealista que subordina la vida a la razón. Se mantienen las referencias de Simmel y Scheler y se añade en esta época la de Spengler. La presencia de Nietzsche es especialmente intensa en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y diversos ensayos de *El Espectador* (desde 1916). La crítica vitalista de la cultura moderna, la crítica de Sócrates, la caracterización de Don Juan como una figura vital y transgresora representativa de un nuevo tiempo y la propuesta de una ética y una estética lúdicas fundadas en la vida son los principales motivos nietzscheanos de esos años.

El último horizonte de recepción se extiende entre 1929 y 1955, año de la muerte de Ortega. En ese periodo, Ortega intenta elaborar una filosofía más sistemática, lo que le aleja de Nietzsche. En su concepto de vida de esos años son más importantes los influjos de Dilthey, en relación con el proyecto de una razón histórica, y Heidegger, en la elaboración de una ontología de la vida, centrada en los conceptos de mundanidad y temporalidad del ser humano. En cualquier caso, la problemática de Nietzsche se refleja en la dificultad que tiene Ortega para elaborar un modelo satisfactorio de razón histórica.

En la segunda parte de la tesis se comparan los planteamientos filosóficos de Nietzsche y Ortega en relación con cuatro temas: el conocimiento, la estética, la ética y la política.

Nietzsche y Ortega critican la teoría del conocimiento moderna. Tanto Nietzsche como Ortega son perspectivistas en teoría del conocimiento. No obstante, en Nietzsche las perspectivas son posiciones de la voluntad de poder; en Ortega son dimensiones de significado. Por eso en Nietzsche sólo puede haber lucha de perspectivas, con el triunfo final de la perspectiva más poderosa, mientras que en Ortega es posible una armonía y una articulación de las distintas perspectivas. El perspectivismo de Nietzsche supone la destrucción del concepto de verdad, el de Ortega permite integrar las distintas perspectivas en una verdad global.

Nietzsche y Ortega critican la estética moderna, que ellos entienden como estética romántica. En un primer momento ambos aceptan la idea romántica de arte como experiencia que permite conocer la esencia de la vida. A partir de *Humano, demasiado humano* en el caso de Nietzsche y de *La deshumanización del arte* en el de Ortega, ambos evolucionan hacia una concepción desacralizada, formalista, lúdica y aristocrática del arte. El arte sigue vinculado a la vida pero no como conocimiento de la vida sino como automanifestación del artista.

Nietzsche y Ortega critican la teoría ética moderna. Consideran que la ética moderna es negadora de la vida en dos sentidos: reprime la vida desde un deber-ser impuesto por la razón y niega la pluralidad de la vida al establecer el fundamento de la ética en principios universales. Como alternativa, Ortega y Nietzsche defienden una ética lúdica y creativa, en la que los sujetos individuales crean sus propios valores. No obstante, Ortega, bajo el influjo de Scheler, intenta evitar el relativismo ético de Nietzsche y contempla la posibilidad de una axiología que establezca valores morales absolutos.

Nietzsche y Ortega critican la teoría política moderna. Ambos critican el igualitarismo universalista de las democracias modernas y distinguen dos tipos distintos de seres humanos: señores y esclavos (Nietzsche) y nobles y masas (Ortega). Los señores y los nobles se caracterizan porque basan sus valoraciones en sí mismos; los esclavos y las masas encuentran el fundamento de sus valoraciones en el resentimiento o la reacción ante los señores o los nobles. Ortega, sin embargo, acepta el liberalismo político a diferencia de Nietzsche que se caracteriza por un aristocratismo más radical

4. Conclusiones.

Ortega se propuso integrar el diagnóstico vitalista y nihilista de Nietzsche sobre la crisis de la cultura en un nuevo modelo de razón. Ese nuevo modelo de razón era el de la razón vital e histórica, que, desde la perspectiva de su relación con Nietzsche era una razón post-nihilista. En su crítica de la modernidad y del idealismo, Ortega aceptó importantes planteamientos nietzscheanos relacionados con la necesidad de fundamentar el conocimiento, la estética, la ética y la política en la vida humana, no en una razón abstracta y opuesta a la vida. No obstante, Ortega se oponía a la destrucción, implícita en la filosofía de Nietzsche, de todo tipo de razón. Compensó la influencia de Nietzsche con los de la fenomenología, Goethe y Dilthey, que, desde distintos puntos de vista, fortalecieron su racionalismo. Frente a Nietzsche mantuvo los conceptos de verdad, razón, historia y sujeto y en ese sentido integró la modernidad que pretendía superar en su propio proyecto filosófico. En cualquier caso, las dificultades que tuvo al final de su trayectoria para elaborar una teoría satisfactoria de la razón histórica muestran que la problemática nietzscheana se mantenía en el horizonte de su pensamiento, aunque las respuestas de Nietzsche no resultaran convincentes para Ortega.

ABSTRACT (ENGLISH)

**“De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad”.
“From Nietzsche to Ortega. Idea of Life and crisis of Modernity”.**

1- Introduction

Although Ortega frequently quotes Nietzsche in “Complete Works of Ortega”, there are not many studies dedicated to the relationship between both thinkers. Some quite exhaustive bibliographies like those by Udo Rukser (1971), Antonio Jiménez García (1984) or Donoso and Raley (1986) did not include at that moment any significant work about this theme, and registered entries in the Annual Bibliographic Reports that *Revista de Estudios Orteguianos* publishes from 2000 are less than ten articles, referring to very specific questions or, on the contrary, to very general approaches which cannot be developed exhaustively in a few pages. Only recent studies by Pedro Cerezo (“La tensión Fichte-Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano”, in *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, 2011) and Jesús Conill (“Morgenröte der unreinen Vernunft. Nietzsche bei Ortega y Gasset”, in *Nietzsche-Studien*, vol. 42, 2013) have tackled the problem with a general overview and the philosophical in-depth study that it deserves. Excluded from monographic studies, this theme has only been addressed in general works about Orteguian philosophy and, in most of them, it has been reduced to marginal or topical mentions. Until the publication of the mentioned works by Cerezo and Conill, the study by Gonzalo Sobejano (*Nietzsche en España*, Madrid, 1967), published more than forty years before, continued to be the fundamental reference within the frame of a general investigation which not only dealt with Ortega himself.

It is appropriate an investigation based on the comparative analysis of texts, which tackles the issue of the relations between Nietzsche and Ortega, from a philosophical and historical perspective. According to this general approach, the thesis is divided into two parts: in the first part, the reception of Nietzsche by Ortega along different moments of his philosophic career is studied. In the second part, it is raised the philosophic confrontation between Nietzsche and Ortega in relation to four themes: Knowledge, Aesthetics, Ethics and Politics.

The title “From Nietzsche to Ortega” states that the objective of the investigation is not just a simple case of private relation between both thinkers. It is a historical

process in which, apart from the influence that Nietzsche could exert on Ortega, there are other important factors such as the mediation of other thinkers at different times, the incidence of variable socio-cultural contexts, the logical consistence of the philosophic argumentations used in the discussions, or the internal coherence in the solution of problems raised. In this frame, the term “Idea of Life” relates to the central concept in the relation, agreement as well as discrepancy, between Ortega and Nietzsche. “Crisis of Modernity” states the fundamental problem shared by both thinkers. “Idea of Life” is also the title of the historical part of the work because in this part Ortega’s evolution is understood in relation to the “Idea of Life”, which he himself considered as his most important contribution to philosophy. “Crisis of modernity” is the title of the most philosophical or systematic part of the investigation, because Knowledge, Aesthetics, Ethics and Politics are fields in which Nietzsche and Ortega formulate their diagnostics about the crisis of modernity.

2. Objectives.

The main objectives of the investigation are the following:

- 1- Identify the links between Nietzsche’s and Ortega’s philosophies and distinguish those aspects in which there could be a direct influence from those in which there could be convergences and divergences independently of the existence of a direct influence.
- 2- Analyze the evolution of Ortega’s attitude towards Nietzsche at different moments of his philosophical career.
- 3- Make a comparative analysis of Nietzsche’s and Ortega’s philosophic ideas in relation to the theory of Knowledge, Aesthetic theory, Ethic theory and Political theory.
- 4- Assess the scope of the critics of the modernity in Ortega and Nietzsche through a comparative analysis of their philosophical approaches.

3. Results.

The first part of the thesis studies the reception that Ortega makes of Nietzsche, having in mind four fundamental hermeneutical horizons. The first of them lasts from 1902 until 1912. Ortega comes into contact with Nietzsche through the Spanish Literary Modernism and the Generation of ’98. Between 1902 and 1906 the Nietzschean

elements which influence most on Ortega are the vital critic of the culture, vital Aesthetics and the ethic and politic aristocratism. After his stays in Germany between 1905 and 1907, Ortega's thinking revolves towards the Neokantism and from this new rationalist perspective, based on the concepts of science and morality, criticises the Nietzschean individualism and anarchism characteristic of the Modernism. Under Simmel's influence, he interprets Nietzsche's superman in terms of Kantian moral humanity.

The second horizon of reception dates from 1912 to 1916 and has as its central reference the first book by Ortega, *Meditaciones del Quijote*. During this period, Ortega distances from Neokantism and approaches to phenomenology. A recuperation of Nietzsche takes place, conditioned by the readings of Simmel and Max Scheler in which the themes of alcionism as an intellectual attitude, the consideration of life as the basis of culture and the proposal of a heroic Ethics based on a creative and affirmative willingness are fundamental.

Between 1916 and 1929, a third horizon is configured by the crisis of the culture intensified by the Great War and Ortega's attempt to formulate a model of vital reason from the critic of modern reason as an idealistic reason which subordinates life to reason. References by Simmel and Scheler are kept and Spengler's reference is added in this period. The presence of Nietzsche is specially intense in *El tema de nuestro tiempo* and several essays of *El Espectador* (from 1916). The vitalist criticism of the modern culture, the critic of Socrates, the characterization of Don Juan as a vital and defiant figure representing a new time and the proposal of a ludic ethics and aesthetics based on life are the main Nietzschean reasons of those years.

The last horizon of reception goes from 1929 to 1955, year of Ortega's death. In that period, Ortega aims to elaborate a more systematic philosophy, which distances him from Nietzsche. In his concept of life during those years, the influence of Dilthey, in relation to the project of a historical reason, and Heidegger, in the elaboration of an ontology of life, centred on the concepts of worldliness and human temporality are the most important. In any case, Nietzsche's dilemma is reflected on the difficulty that Ortega has to elaborate a satisfactory model of historical reason.

In the second part of the thesis Nietzsche's and Ortega's philosophical approaches are compared in relation to four topics: Knowledge, Aesthetics, Ethics and Politics.

Nietzsche and Ortega criticise the modern theory of knowledge. Both Nietzsche and Ortega are perspectivists in the theory of knowledge. However, Nietzsche's perspectives are positions of the will to power; in Ortega they are dimensions of meaning. That is the reason why in Nietzsche's there can only be a fight of perspectives, with the final triumph of the most powerful perspective, whereas in Ortega's the harmony and articulation of the different perspectives are possible. Nietzsche's perspectivism means the destruction of the concept of truth, Ortega's allows integrate different perspectives in a global truth.

Nietzsche and Ortega criticise modern Aesthetics, which they understand as romantic Aesthetics. At first both accept the romantic idea of art as an experience which permits to know the essence of life. From *Human, too human* in the case of Nietzsche and *La deshumanización del arte* in Ortega, both evolve towards a desacralized, formalist, ludic and aristocratic conception of art. Art is still linked to life but not as knowledge of life but as an automanifestation of the artist.

Nietzsche and Ortega criticise the theory of modern Ethics. They consider that modern ethics denies life in two different ways: repressing life from a must-be imposed by reason and denies the plurality of life when establishing the basis of Ethics in universal principles. As an alternative, Ortega and Nietzsche defend a ludic and creative ethics, where individual subjects create their own values. Nevertheless, Ortega, under Scheler's influence, tries to avoid Nietzsche's ethic relativism and considers the possibility of an axiology which establishes absolute moral values.

Nietzsche and Ortega criticise the theory of modern Politics. Both criticise the universalist igualitarism of modern democracies and distinguish two different types of human beings: lords and slaves (Nietzsche) and nobles and mass (Ortega). Lords and nobles are characterised because they base their assessments on themselves; the slaves and mass find the basis of their assessments on the resentment or their reaction towards the lords or nobles. Ortega, however, accepts the political liberalism whereas Nietzsche is characterised by a more radical aristocratism.

5- Conclusions

Ortega set out to integrate Nietzsche's vitalist and nihilist diagnosis about the crisis of culture in a new model of reason. That new model of reason was the one of the vital and historical reason, which, from the perspective of his relation with Nietzsche, was a post-nihilist reason. In his criticism of modernity and idealism, Ortega accepted important Nietzschean approaches related to the necessity of providing a basis for the Knowledge, Aesthetics, Ethics and Politics in human life, not an abstract reason opposed to life. However, Ortega was against the destruction, implicit in Nietzsche's philosophy, of all kind of reason. He balanced Nietzsche's influence with those of the phenomenology, Goethe and Dilthey, which, from different points of view, strengthened their rationalism. In contrast to Nietzsche, Ortega kept the concepts of truth, reason, history and subject, and in that sense he integrated the modernity that intended overcome in his own philosophical project. In any case, the difficulties that he had at the end of his career to elaborate a satisfactory theory of the historical reason show that the Nietzschean problem kept in the overlook of his thinking, although Nietzsche's responses were no longer convincing for Ortega

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes.

I.1. *Obras de Nietzsche.*

Para citar las abreviaturas de las obras de Nietzsche se ha utilizado el modelo de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN).

A	=	<i>Aurora</i> (se cita párrafo).
AC	=	<i>El Anticristo</i> (párrafo).
CI	=	<i>Crepúsculo de los ídolos</i> (título del capítulo y número).
CW	=	<i>El caso Wagner</i> (capítulo).
DS	=	<i>Consideraciones Intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor</i> (capítulo).
EH	=	<i>Ecce Homo</i> (título del capítulo y número).
FP	=	<i>Fragmentos póstumos</i> (ordenación de la edición Colli-Montinari, precedida por el año de redacción).
FTG	=	<i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i> (capítulo).
GC	=	<i>La gaya ciencia</i> (párrafo).
GM	=	<i>La genealogía de la moral</i> (en romanos tratado, en arábigos, párrafo).
HH	=	<i>Humano, demasiado humano</i> (en romanos, libro y parte, en arábigos, párrafo).
MBM	=	<i>Más allá del bien y del mal</i> (párrafo).
NT	=	<i>El nacimiento de la tragedia</i> (capítulo).
SE	=	<i>Consideraciones Intempestivas III. Schopenhauer como educador</i> (capítulo).
SW	=	Friedrich Nietzsche: <i>Sämtliche Werke</i> , Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1980 (volumen y página).
UPH	=	<i>Consideraciones Intempestivas II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i> (capítulo).
VM	=	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> (capítulo).
WB	=	<i>Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth</i> (capítulo).
Za	=	<i>Así habló Zaratustra</i> (parte, título del capítulo y, en su caso, número).

Para AC, CI, DS, EH, GM, MBM, NT y Za se han utilizado las traducciones de Andrés Sánchez Pascual (Alianza, Madrid, 1971 ss., con tres ediciones y numerosas reimpresiones).

Para A, GC y HH se han utilizado las traducciones de Marco Parmegiani (HH), Jaime Aspiunza (A) y Juan Luis Vermal (GC) contenidas en F. NIETZSCHE: *Obras Completas*, vol. III, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Taurus, Madrid, 2014. Para FP se han utilizado las traducciones de Luis E. de Santiago Guervós, Manuel Barrios, Jaime Aspiunza, Diego Sánchez Meca, Jesús Conill, Juan Luis Vermal y Juan B. LLinares, contenidas en Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos*, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006 ss. (4 volúmenes).

I.2. *Obras de Ortega y documentos relacionados con él.*

- AOG = Archivo de José Ortega y Gasset en el Centro Ortega-Marañón de Madrid (se cita clave del microfilm).
- BOG = Biblioteca de José Ortega y Gasset en el Centro Ortega-Marañón de Madrid (número de registro de la obra y página).
- CJE = José Ortega y Gasset: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Edición y notas de Soledad Ortega, Prólogo de Vicente Cacho Viú, El Arquero, Madrid, 1991 (página).
- EOU = *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Introducción de Soledad Ortega Spottorno, Edición y notas de Laureano Robles Carcedo, con la colaboración de Antonio Ramos Gascón, El Arquero, Madrid, 1987 (página).
- Ep. = José Ortega y Gasset: *Notas de trabajo. Epílogo*, Edición de José Luis Molinuevo, Alianza, Madrid, 1994 (página).
- MOU = *Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno*, Edición crítica de Antonio López Vega, Espasa-Calpe, Madrid, 2008 (página)

Obras Completas, Edición Fundación José Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004 ss. (se cita año del escrito de Ortega, volumen en romanos y página en arábigo).

I.3. *Fuentes complementarias.*

- AOE = Azorín: *Obras escogidas*, Coordinador, Miguel Ángel Lozano Marco, Espasa-Calpe, Madrid, 1998 (se cita volumen y página).
- DO = Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 13ª ed., 1983 (volumen y página).
- EB = Ernst Bertram: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Georg Bondi, Berlín, 3ª ed., 1919 (página).
- GMO = Gregorio Marañón: *Obras Completas*, Recopilación de textos y notas de Alfredo Juderías, Espasa-Calpe, Madrid, 1966 ss. (volumen y página).
- GS = Georg Simmel: *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989 ss. (volumen y página).
- HL = Henri Lichtenberger: *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, París, 1898 (página).

- JMR = Azorín: *Artículos olvidados de José Martínez Ruiz (1894-1904)*, Estudio, notas y comentario de texto por José María Valverde, Narcea, Madrid, 1972 (página).
- MN = Max Nordau: *Degeneración*, Librería de Fernando Fe, Madrid, 1902 (volumen y página).
- MOU = *Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno*, Edición crítica de Antonio López Vega, Espasa-Calpe, Madrid, 2008 (página).
- MS = Max Scheler: *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Berna y Munich, 1966 ss. (volumen y página).
- MU = Miguel de Unamuno: *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966 (volumen y página).
- MVR = Arthur Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación* (en romanos volumen y libro, en arábigo parágrafo).
- PBO = Pío Baroja: *Obras Completas*, Edición dirigida por José-Carlos Mainer, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997 ss. (volumen y página).
- RMA = Ramiro de Maeztu: *Artículos desconocidos. 1897-1904*, Edición, introducción y notas de E. Immann Fox, Castalia, Madrid, 1977 (página).
- RMO = Ramiro de Maeztu: *Obras*, Edición de Vicente Marrero, Editora Nacional y Rialp, Madrid, 1962 ss. (volumen y página)
- RMQ = Ramiro de Maeztu: *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Espasa-Calpe, 11ª ed., 1972 (página).
- SchW = Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt, 1986 (volumen y página).
- ST = Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003 (número de parágrafo y página).
- TJ = Ramón Pérez de Ayala: *Tigre Juan y El curandero de su honra*, Edición, introducción y notas de Andrés Amorós, Castalia, Madrid, 1982 (página).
- WD = Wilhelm Dilthey: *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944 ss. (volumen y página)

II. Estudios.

- ABELLÁN, José Luis (1973): “Ramiro de Maeztu o la voluntad de poder”, en *Sociología del 98*, Península, Barcelona, pp. 141-159.
- (2000): *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid.
- ADORNO, Theodor W. (1955): “Spengler tras el ocaso”, en *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 3ª ed., 1969, pp. 5-38.
- y HORKHEIMER, Max (1947): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 5ª ed., 2003.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (1976): *La ideología política del anarquismo español*, Siglo XXI, Madrid.
- (1992): “La teoría política del anarquismo”, en VALLESPÍN, Fernando (ed., 1992: 262-306).
- AMORÓS, Andrés (1972): *La novela intelectual de Pérez de Ayala*, Gredos, Madrid.
- (1982): “Introducción crítica”, en TMJ, pp. 7-82.
- ANDREU, Agustín (2013): “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 147-168).
- ARENAS DOLZ, Francisco, GIANCRISTOFARO, Luca y STELLINO, Paolo (eds., 2007): *Nietzsche y la hermenéutica*, Nau Llibres, Valencia.
- ARGULLOL, Rafael (1987): *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Plaza y Janés, Barcelona.
- ARROYO, Israel (2000): “Pasión fría: de Nietzsche a Ortega y Gasset”, en *Metapolítica*, nº 16, pp. 66-73.
- ASCHHEIM, Steven E. (1992): *The Nietzsche Legacy in Germany*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- ASENJO, Carmen y GABARAIN, Iñaki (2002): “1902-1904: El comienzo de un proyecto intelectual”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 5, pp. 45-81.
- ASPIUNZA, Jaime (2012): “Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales”, en *Estudios Nietzsche*, nº 12, pp. 13-24.
- BARRIOS CASARES, Manuel (1990): *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal, Barcelona.

- (2002): *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzschiano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2014): “Abrazando al caballo. Aspectos de la relación entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias”, en *Estudios Nietzsche*, nº 14, pp. 11-32.
- (2014a): “Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre”, en CONILL y SÁNCHEZ MECA (eds., 2014: 49-69).
- BATAILLE, Georges (1945): *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, en *Oeuvres Complètes*, VI, Gallimard, París, 1973.
- BENAVIDES, Manuel (1988): *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- BENEYTO, José María (1999): *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid.
- BIZCARRONDO, Marta (1992): “Enanos y gigantes: El socialismo español, 1835-1936”, en VALLESPÍN, F. (ed., 1992: 306-378).
- BLANCO AGUINAGA, Carlos (1970): *Juventud del 98*, Siglo XXI, Madrid.
- BLUMENBERG, Hans (1979): *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Visor, Madrid, 1995.
- BOWLER, Peter J. (1983): *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*, Labor, Barcelona, 1985.
- BUCHANAN, Brett (2008): *The animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, State University of New York, Nueva York.
- BURÓN GONZÁLEZ, Manuel (1992): *La naturaleza y la historia. Ensayo sobre Ortega*, Akal, Madrid.
- CACHO VIÚ, Vicente (1997): *Repensar el 98*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- CALVO CARILLA, José Luis (1998): *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España de fin de siglo (1895-1902)*, Cátedra, Madrid.
- CAMPIONI, Giuliano (2001): “Le “déva” des *Dialoges philosophiques* et le surhomme de Nietzsche. Renan comme “antipode””, en *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, París, pp. 51-107.
- (2014): ““Gaya ciencia” y “gay saber” en la filosofía de Nietzsche”, en CONILL y SÁNCHEZ MECA (eds., 2014: 71-91).

- CAMPOMAR, Marta (2009): *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- CANO, Virginia (2015): “Las mujeres de Nietzsche: una lectura derrideano-zaratustreana sobre “lo femenino” en el corpus nietzscheano”, en *Estudios Nietzsche*, nº 15, pp. 129-141.
- CEREZO, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
- (1993): “De la razón vital a la razón histórica”, en CEREZO (2011a: 179-201).
- (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid.
- (1997): “*Meditaciones del Quijote* o el estilo del héroe”, en MOLINUEVO (coord., 1997: 27-48).
- (2005): “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en LLANO ALONSO y CASTRO SÁEZ (eds., 2005: 625-645).
- (2011): “La tensión Fichte-Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano”, en CEREZO (2011a: 138-178).
- (2011a): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid.
- (2013): “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 21-45).
- (ed., 2007): *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid.
- COLLI, Giorgio (1974): *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978.
- COMELLAS, José Luis (1997): *Cánovas del Castillo*, Ariel, Barcelona.
- CONILL, Jesús (2001): “Nietzsche y Ortega”, en *Estudios Nietzsche*, nº 1, pp. 49-60.
- (2013): “Morgenröte der unreinen Vernunft. Nietzsche bei Ortega y Gasset”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 42, pp. 330-342.
- (2013a): “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 207-227).
- y SÁNCHEZ MECA, Diego (eds., 2014): *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, Granada.
- DELEUZE, Gilles (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2ª ed., 1986.

----- (1968): *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París.

DEMUTH, Helmut (1937): *Pío Baroja. Das Weltbild in seinen Werken*, La Haya.

DERRIDA, Jacques (1978): *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, París.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2013): "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 251-286).

DÍAZ DE CERIO, Franco (1961): *Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica (1902-1915)*, Juan Flors, Barcelona.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo (1951): *Modernismo frente a Noventa y Ocho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

DOMÍNGUEZ, Atilano; MUÑOZ, Jacobo y SALAS, Jaime de (coords., 1997): *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.

DONNAGIO, Enrico (2004): *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006.

DONOSO, A. y RALEY, H.C. (1986): *José Ortega y Gasset. A bibliography of Secondary Sources*, Bowling Green State University, Ohio.

ELORZA, Antonio (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona.

FERNÁNDEZ-CREHUET, Federico (2002): "Una reflexión filosófico-política sobre la idea de masa y élite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche", en *Pensamiento*, vol. 58, pp. 123-141.

FERRATER MORA, José (1957): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barral, Barcelona, 1972.

FIGL, Johann (2014): "La hermenéutica transcultural: la interpretación nietzscheana de las religiones y culturas transeuropeas", en CONILL y SÁNCHEZ MECA (eds., 2014: 123-136).

FINK, Eugen (1960): *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2ª ed., 1979.

FORNARI, María Cristina (2008): "Nietzsche y el darwinismo", en *Estudios Nietzsche*, nº 8, pp. 91-103.

FOUCAULT, Michel (1965): *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 2ª ed., 1981.

----- (1966): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 15ª ed., 1984.

----- (1969): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 9ª ed., 1983.

- (1971): *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-Textos, Valencia, 4ª ed., 2000.
- (1973): *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 2ª reimp., 1984.
- FOURMONT GIUSTIANINI, Eva (2013): “Una estética raciovitalista”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 287-309)
- FOX, E. Inman (1966): “José Martínez Ruiz (Estudio sobre el anarquismo del futuro Azorín)”, en FOX (1988: 43-63).
- (1976): “Introducción biográfica y crítica”, en J. MARTÍNEZ RUIZ: *La voluntad*, Edición, introducción y notas de E. Inman Fox, Castalia, Madrid, pp. 9-55.
- (1977): “Ramiro de Maeztu y Whitney ante España (1897-1904)”, como Introducción a RMA, pp. 7-49.
- (1981): “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)”, en FOX (1988: 331-359).
- (1983): “Ortega y la cultura española (1910-1914): Vieja y nueva manera de mirar las cosas”, en FOX (1988: 361-394).
- (1988): *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Espasa-Calpe, Madrid.
- (1997): *La invención de España*, Castalia, Madrid.
- FRESNILLO NÚÑEZ, Javier (2004): *Concordantia Ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, San Vicente del Raspeig.
- GAOS, José (1956): “Los dos Ortegases”, en GAOS (2013: 143-155).
- (1961): “Ortega y Heidegger”, en GAOS (2013: 201-242).
- (2013): *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Introducción y edición de José Lasaga, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid.
- GARAGORRI, Paulino (1981): “Notas editoriales” a ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- GARCÍA ALONSO, Rafael (1998): *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid.
- (2006): “El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nn. 12-13, pp. 173-193.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Alicia (2005): “Alcionismo en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche*, nº 5, pp. 153-166.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1990): “La Grecia antigua”, en VALLESPÍN, Fernando: *Historia de la teoría política, I*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 52-166.
- GAUGER, Klaus (2007): “El culto a Nietzsche en Alemania”, en *Estudios Nietzsche*, nº 7, pp. 123-139.
- GIL VILLEGAS, Francisco (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GRACIA, Jordi (2014): *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid.
- GRANIER, Jean (1966): *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, París.
- GULLÓN, Ricardo (1969): *La invención del 98 y otros ensayos*, Taurus, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1968): *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- (1968a): “Un epílogo (1968): Sobre la teoría del conocimiento en Nietzsche”, en *La lógica de las Ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 423-441.
- (1983): “Simmel, como intérprete de la época”, Epílogo a SIMMEL, Georg: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 273-285.
- (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- HADOT, Pierre (1990): “Préface”, en BERTRAM, Ernst: *Nietzsche. Essai de Mythologie*, Editions du Felin, París, pp. 5-44.
- HEIDEGGER, Martin (1961): *Nietzsche* (2 vols.), Destino, Barcelona, 2000.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo (1998): “Sobre “Ocnos el soguero”: Ortega y Bachofen”, en JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio (ed.): *Estudios sobre historia del pensamiento español*, Asociación de Hispanismo Filosófico/Fundación Histórica Tavera/Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1998, pp. 245-254.
- (2000): *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- (2002): “Indicaciones biográficas sobre autores y personajes citados”, en ORTEGA Y GASSET, José: *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, Edición de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, pp. 279-282.
- (2006): “Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nn. 12-13, pp. 9-30.

- HOLLINGDALE, R. J. (1965): *Nietzsche, el hombre y su filosofía*, Tecnos, Madrid, 2016.
- IGLESIAS, Carmen (1963): *El pensamiento de Pío Baroja*, Antigua Librería Robredo, México.
- ILIE, Paul (1964): "Nietzsche in Spain", en *Proceedings of the Modern Languages Association* (PMLA), vol. LXXIX, pp. 80-96.
- INFANTE DEL ROSAL, Fernando (2014): "Nietzsche y el arte autónomo", en *Estudios Nietzsche*, nº 14, pp. 47-61.
- INFANTINO, Lorenzo y PELLICANI, Luciano (eds., 1984): *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Florencia.
- IRIARTE, Joaquín (1942): *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Razón y Fe, Madrid.
- ISER, Wolfgang (1976): *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987.
- JANZ, Curt Paul (1978/79): *Friedrich Nietzsche* (4 vols.), Alianza, Madrid, 1981 ss.
- JAUSS, Hans Robert (1970): "La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", en *La literatura como provocación*, Península, Barcelona, 1976, pp. 133-211.
- (1977): *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid, 1986.
- (1979): "Estetica della ricezione e comunicazione letteraria", en *Estetica della ricezione*, Guida Editori, Nápoles, 1988, pp. 135-148.
- JIMÉNEZ, José (1990): *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*, Mondadori, Madrid.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio (1984): "Bibliografía reciente sobre Ortega", en *Aporía*, VI/21-24, pp. 165-178.
- , ORDEN JIMÉNEZ, Rafael y AGENJO BULLÓN, Xavier (eds., 2005): *Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento español*, Fundación Ignacio Letamendi/Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid
- JOHNSON, Dirk R. (2010): *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOHNSON, Roberta (1986): "Filosofía y novelística en *La voluntad*", en *Anales Azorinianos*, nº 3, pp. 131-139.
- KAUFMANN, Walter (1950): *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 4ª ed., 1974.

- KESSLER, Mathieu (1998): *L'esthétique de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, París.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1969): *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, Madrid, 2004.
- KRAUSE, Anna (1947): *Azorín, el pequeño filósofo. Indagaciones sobre el origen de una personalidad literaria*, Espasa-Calpe, Madrid, 1955.
- LA RUBIA PRADO, Francisco (1996): "Ortega contra Baroja: la novela vanguardista y el retorno del *romance*", en LA RUBIA PRADO (2005:173-195).
- (2000): "Configuraciones de la historia intelectual y la estética española y alemana: Goethe, Novalis, Ortega y Gasset y Unamuno", en LA RUBIA PRADO (2005: 219-237).
- (2005): *Una encrucijada española. Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1945): *La generación del noventa y ocho*, Espasa-Calpe, Madrid.
- (1969): *Gregorio Marañón. Vida, obra y persona*, Espasa-Calpe, Madrid.
- LARRAÑETA, Rafael (1997): *Kierkegaard (1813-1855)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- LASAGA MEDINA, José (1991): "Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil (Sobre el Don Juan de Ortega y Gasset)", en *Revista de Occidente*, nº 120, pp. 108-126.
- (2003): *Ortega y Gasset. Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2004): *Las metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*, Síntesis, Madrid.
- (2005): "El mito de Don Juan como motivo nihilista: Ortega, Maeztu, Zambrano", en JIMÉNEZ GARCÍA, ORDEN JIMÉNEZ y AGENJO BULLÓN (eds., 2005: 520-526).
- (2006): *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Enigma Editores/Fundación Ortega y Gasset, Madrid.
- (2010): "Los donjuanes del Marañón entre la biología y la historia", en *Revista de Occidente*, nº 347, pp. 29-44.
- (2013): "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta", en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 69-89)
- (2013a): "El mono fantástico (Notas sobre la "ciencia del hombre" de Ortega)", en *Revista de Occidente*, nº 384, pp. 5-22.

- (2013b): “Nihilismo, dandismo, vocación”, inédito citado por DÍAZ ÁLVAREZ (2013).
- , MÁRQUEZ, Margarita, NAVARRO, Juan Manuel y SAN MARTÍN, Javier (eds., 2007): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- LE RIDER, Jacques (1999): *Nietzsche en France. De la fin du XIX siècle au temps présent*, PUF, París.
- LEYRA, Ana María (2014): “El Nietzsche de Pérez de Ayala: de la divulgación a la creatividad” (Intervención en el “Seminario Nietzsche” de la Universidad Complutense de Madrid, el 9-XII-2014. Texto inédito proporcionado por la autora).
- LLANO ALONSO, Fernando H. y CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds., 2005): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid.
- LLINARES, Joan B. (2014): “*El nacimiento de la tragedia* y la filosofía del joven Nietzsche”, en CONILL y SÁNCHEZ MECA (eds., 2014: 7-23).
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco (1985): *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- LÓPEZ VEGA, Antonio (2007): “Ortega y Gasset y Marañón: historia de una amistad”, en LASAGA, MÁRQUEZ, NAVARRO y SAN MARTÍN (eds., 2007: CD complementario).
- (2008): “Estudio introductorio”, en MOU, pp. 13-87.
- (2010): *Gregorio Marañón. Radiografía de un liberal*, Taurus, Madrid.
- LÖWITH, Karl (1934): *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, Calman-Levy, París, 1991.
- (1939): *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires, Buenos Aires, 2008.
- (1952): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- (1956): “Annexe: Historique des interprétations de Nietzsche”, en LÖWITH (1934: 239-277).
- LYOTARD, Jean-François (1979): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 3ª ed., 1987.
- (1986): *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

- (1986a): *El entusiasmo. La crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- MAGNUS, Bernd y HIGGINS, Kathleen M. (1996): "Introduction to the Cambridge Companion to Nietzsche", en MAGNUS y HIGGINS (eds., 1996: 1-17).
- MAGNUS, Bernd y HIGGINS, Kathleen M. (eds., 1996): *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MAGRIS, Claudio (2005): *El infinito viajar*, Anagrama, Barcelona, 2011.
- MAINER, José Carlos (1975): *La edad de plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Cátedra, Madrid, 3ª ed., revisada y aumentada, 1985.
- (1977): "Notas sobre la lectura obrera en España (1890-1930)", en MAINER (2004: 23-91).
- (1987): "1900-1910: Nueva literatura, nuevos públicos", en MAINER (2004: 181-218).
- (2004): *La doma de la Quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*, Vervuert/Iberoamericana, Madrid-Frankfurt.
- (2012): *Pío Baroja*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid.
- MANGINI, Shirley (2001): *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Península, Barcelona.
- MARÍAS, Julián (1956): "Ataraxía y alcionismo", en *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, pp. 27-42.
- (1956a): "Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología", en MARÍAS (1991: 139-147).
- (1958): "Ortega ante Goethe", en MARÍAS (1991: 175-193).
- (1960): *Ortega. Circunstancia y vocación* (2 vols.), Revista de Occidente, Madrid, 2ª ed., 1973.
- (1983): *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid.
- (1983a): "La interpretación de la mujer en la obra de Ortega", en MARÍAS (1991: 255-270).
- (1991): *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid.
- MARRERO, Domingo (1951): *El centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset*, Santurce, Puerto Rico.
- MARRERO, Vicente (1955): *Maeztu*, Rialp, Madrid.

----- (1961): *Ortega, filósofo mondaine*, Rialp, Madrid.

MARTÍN, Francisco José (1995): “Ortega contra Heidegger (Novela y poesía)”, en LLANO ALONSO y CASTRO SÁENZ (eds., 2005: 411-428).

----- (2000): “Introducción”, en José MARTÍNEZ RUIZ [AZORÍN]: *Diario de un enfermo*, Edición de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid.

MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel (2007): “Del superhombre nietzscheano al hombre selecto orteguiano (El amor como ingrediente constitutivo de la filosofía)”, en ARENAS DOLZ, GIANCRISTOFARO y STELLINO (eds., 2007: 259-268).

MASSÓ LAGO, Noé (2006): *El joven José Ortega (1902-1916). Anatomía del pensador adolescente*, Ellago-Ediciones, Castellón.

MENDOZA NEGRILLO, Jesús (1983): “Miguel de Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nn. 27-28, pp. 59-83.

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (2014): *La generación del 14. Intelectuales y acción política*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

MERMALL, Thomas (1999): “Introducción biográfica y crítica”, en ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*, Edición, introducción y notas de Thomas Mermall, Castalia, Madrid, 1999, pp. 7-83.

MILLÁN CHIVITE, José Luis (1979): *Revolucionarios, reformadores y reaccionarios*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

MOLINA GONZÁLEZ, Esteban (2004): “La democracia en cuestión: Influencia de Nietzsche en la crítica de Ortega y Gasset a la democracia moderna”, en GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y Gasset y la filosofía española*, Sociedad Filosófica de la Región de Murcia/ Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, Murcia, pp. 163-182.

MOLINUEVO, José Luis (1984): *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid.

----- (1991): “Salvar a Fichte en Ortega”, en *Azafea*, III, pp. 103-150.

----- (1994): “Fichte y Ortega (II). Héroes o ciudadanos. El mito de Don Quijote”, en *Daimon*, nº 9, pp. 341-358.

----- (1996): “Higiene de los (propios) ideales”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (ed.): *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996.

- (1997): “La quiebra del socialismo ético en Ortega”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset, En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, 1997, pp. 23-50.
- (1998): “Fichte y Ortega (III). Superación del idealismo”, en GARCÍA CASTILLO, Pablo (ed.): *Trabajos y días salmantinos. Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*, Anthema, Salamanca, pp. 225-242.
- (2002): *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid.
- (coord., 1997): *Ortega y la Argentina*, FCE, Madrid.
- MORALEJA, Alfonso y SIMANCAS, Moisés (2005): “La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche”, en JIMÉNEZ GARCÍA, ORDEN JIMÉNEZ y AGENJO BULLÓN (eds., 2005: 451-462).
- MORÁN, Gregorio (1998): *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid.
- (2005): “La idea de lo social en Ortega”, en LLANO ALONSO Y CASTRO SÁENZ (eds., 2005: 671-691).
- NIEMEYER, Christian (ed., 2012): *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Biblioteca Nueva Madrid.
- OLIVER, K. y PEARSALL, M. (eds., 1998): *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania University Press, Pensilvania.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.
- (1981): “La rebelión de las masas como antropología”, en *Aporía*, nº 12, pp. 5-22.
- (1983): “Ortega, discípulo rebelde: Hacia una nueva historia de sus ideas”, en *Teorema*, XIII/3-4, pp. 541-574.
- (1984): *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid.
- (1984a): “Sobre la historia de la razón histórica”, en *Aporía*, nn. 21-24, pp. 59-81.
- (1985): *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*, Gredos, Madrid.
- (2000): “Ortega, filósofo de la Edad de Plata”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1, pp. 95-111.

----- (2001): “La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger: La influencia de Georg Misch”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 3, pp. 147-166.

----- (2005): “Introducción”, en UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Edición de Nelson Orringer, Tecnos, Madrid, pp. 13-92.

ORTEGA SPOTTORNO, José (2002): *Los Ortega*, Taurus, Madrid.

ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (1988): “Introducción”, en ORTEGA Y GASSET, José: *Para la cultura del amor*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1988, pp. 9-16.

OSÉS GORRAIZ, Jesús María (1989): *La sociología de Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona.

OVEJERO BERNAL, Anastasio (2000): *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid.

PARAÍSO, Isabel (1998): “La mirada de un biólogo reformista: Marañón ante Don Juan”, en PÉREZ BUSTAMANTE (ed., 1998: 313-337).

PÉREZ BUSTAMANTE, Ana Sofía (ed., 1998): *Don Juan Tenorio en la España del siglo XX. Literatura y cine*, Cátedra, Madrid.

PÉREZ GUTIÉRREZ, Francisco (1988): *Renan en España*, Taurus, Madrid.

PÉREZ LÓPEZ, Héctor Julio (2001): *Hacia El nacimiento de la tragedia. Un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*, Res Publica, Murcia.

PÉREZ LÓPEZ, Manuel María (1993): “De Martínez Ruiz a Azorín: aspectos de una crisis (1898-1899)”, en *José Martínez Ruiz (Azorín). Actes du I Colloque international*, J&D Editions, Biarritz, pp. 87-100.

PRADO, Ángeles (2012): “Pérez de Ayala y Ortega y Gasset: testimonios de una amistad. Trece cartas en su contexto”, en SERRANO ALONSO, Javier y DE JUAN BOLUFER, Antonio: *Ayaliana. Ensayos sobre la vida y la obra de Ramón Pérez de Ayala en el cincuentenario de su muerte*, Axac/Real Instituto de Estudios Asturianos, Lugo, 2012, pp. 217-254.

PRESTON, Paul (1998): *Las tres Españas del 36*, Plaza y Janés, Barcelona.

PRIETO JAMBRINA, Juan Ramón (1999): *El humanismo armónico de Ramón Pérez de Ayala*, Universidad de Alicante, Alicante.

PULIDO TIRADO, Genara (1998): “El Don Juan de Ramiro de Maeztu: una teoría nacionalista y nietzscheana del mito”, en PÉREZ BUSTAMANTE (ed., 1998: 339-359).

RASCHEL, Heinz (1984): *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis*, Walter De Gruyter, Berlín.

REGALADO GARCÍA, Antonio (1990): *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid.

----- (2007): “De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega”, en LASAGA, MÁRQUEZ, NAVARRO y SAN MARTÍN (eds., 2007: 111-133).

RIBAS, Pedro (1987): “Unamuno y Nietzsche”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nn. 440-441, pp. 252-281.

----- (2002): *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid.

RODIEK, Christoph (coord., 2006): *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966): *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 2ª ed., 1983.

ROIG GIRONELLA, Juan (1946): *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barna, Barcelona.

ROMERO TOBAR, Leonardo (1998): “Preliminar”, en ROMERO TOBAR, Leonardo (ed.): *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis de fin de siglo)*, Fundación Duques de Soria/Visor, Madrid, pp. 7-11.

RORTY, Richard (2001): “Sobre filosofía y política. Entrevista con Chronis Polychroniu”, en *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 173-187.

ROSS, Werner (1980): *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 1994.

RUIZ SERRANO, Esteban (2001): “Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)”, en *Res Publica*, nº 7, pp. 69-121.

RUKSER, Udo (1962): *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte*, Francke Verlag, Berna.

----- (1971): *Bibliografía sobre Ortega*, Revista de Occidente, Madrid.

SACCÀ, Antonio (1984): “Ortega e Nietzsche”, en INFANTINO y PELLICANI (eds., 1984: 277-287).

SAFRANSKI, Rüdiger (2000): *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001.

SALAS, Jaime de (1994): “Ortega lector de Nietzsche. Las *Meditaciones del Quijote* frente a *Meditaciones intempestivas II*”, en SCHÖNBERGER, Axel y ZIMMERMANN, Klaus (eds.): *De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Domus Editoria Europea, Frankfurt, 1994, pp. 877-904.

- (1997): “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en DOMÍNGUEZ, MUÑOZ y SALAS (coords., 1997: 155-168).
- (2003): “Ortega y la ética de la perspectiva”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 6, pp. 89-100.
- (2013): “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 231-249).
- SALMERÓN, Fernando (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México, 2ª ed., 1971.
- (1984): “El socialismo del joven Ortega”, en ROSSI, Alejandro, SALMERÓN, Fernando, VILLORO, Luis y XIRAU, Ramón: *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 113-193.
- SAN MARTÍN, Javier (1994): *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
- (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.
- (2005): “Husserl y Ortega. Sobre la crítica de la cultura en la fenomenología”, en SAN MARTÍN y LASAGA (eds., 2005: 111-130).
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid.
- (2013): “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en ZAMORA BONILLA (ed., 2013: 47-68).
- y LASAGA, José (eds., 2005): *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Editorial Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (1986): *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid.
- (2000): “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1, pp. 159-170.
- SÁNCHEZ LEÓN, Alberto (2009): *Acción humana y disposición de ánimo desde la perspectiva fenomenológica (Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2004): *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid.
- (2005): *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid.

- SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José (1943): *José Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*, Jus, México.
- SANTERVÁS, Rafael (1989): “Maeztu y Ortega. Dos formas de regeneracionismo: el poder y la ciencia”, en *Revista de Occidente*, nº 96, pp. 80-102.
- SAZ PARKINSON, Carlos Roberto (2011): *Positively Negative: Pío Baroja, the Essayist*, Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, Newark.
- SEOANE, María Cruz y SAIZ, María Dolores (1996): *Historia del periodismo en España 3. El siglo XX: 1898-1936*, Alianza Madrid.
- SHAPIRO, Gary (1991): *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise and Women*, State University of New York Press, Albany.
- SHAW, Donald (1977): *La generación del 98*, Cátedra, Madrid, 1985.
- SILVER, Philip (1977): *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978.
- SKOWRON, Michael (2012): “Darwinismo”, en NIEMEYER (ed., 2012: 130-134).
- SINOPOLI, Franca (1999): “La historia comparada de la literatura”, en GNISCI, Armando (ed.): *Introducción a la literatura comparada*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 23-69.
- SOBEJANO, Gonzalo (1967): *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid.
- TABERNER MÁRQUEZ, Guillermo (2007): “Revisión de la filosofía de Nietzsche en Ortega: aspectos asumidos y superados”, en ARENAS DOLZ, GIANCRISTOFARO y STELLINO (eds., 2007: 247-258).
- VALLESPÍN, Fernando (ed., 1992): *Historia de la Teoría Política, 4. Historia, progreso y emancipación*, Alianza, Madrid.
- VALVERDE, José María (1971): *Azorín*, Planeta, Barcelona.
- (1972): “Estudio crítico”, como “Introducción” a JMR, pp. 13-63.
- VARELA, Javier (1999): *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Taurus, Madrid.
- VATTIMO, Gianni (1985): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- VILLACANAS, José Luis (2000): *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa-Calpe, Madrid.

- (2004): “La primera singladura de Ortega”, como “Introducción” a ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, Edición de José Luis Villacañas Berlanga, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 9-138.
- (2007): “Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida”, en LASAGA, MÁRQUEZ PADORNO, NAVARRO y SAN MARTÍN (eds., 2007: 165-184).
- (2011): “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, en *Arbor*, vol. 187-750, pp. 741-754.
- VILLACORTA BAÑOS, Francisco (1989): *Profesionales y burócratas. Estado y poder corporativo en la España del siglo XX, 1890-1923*, Siglo XXI, Madrid.
- WOTLING, Patrick: “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche”, en CONILL y SÁNCHEZ MECA (eds., 2014: 139-156).
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona.
- (ed., 2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada.
- ZWEIG, Stefan (1925): *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, El Acantilado, Barcelona, 1999.

ÍNDICE PORMENORIZADO.

Agradecimientos.....	1
Advertencia sobre la manera de citar.....	2
Introducción.....	3
1. Nietzsche en la investigación sobre las fuentes de Ortega.....	3
1.1. Investigaciones de los años cuarenta en España. 1.2. Investigaciones de los años 40 y 50 en Latinoamérica. 1.3. La interpretación de Julián Marías. 1.4. Las investigaciones de Ilie, Rukser y Sobejano en los años 60. 1.5. Las interpretaciones “filológicas” de Morón Arroyo y Orringer. 1.6. Interpretaciones de los años 80. 1.7. Interpretaciones de los años 90. 1.8. Interpretaciones en el siglo XXI. 1.9. Balance final sobre el estado de la cuestión.	
2. Método, objeto y estructura de la presente investigación.....	19
2.1. La teoría de la recepción en Ortega y su aplicación a Nietzsche. 2.2. Teoría de la recepción y metodología de la Historia de la Filosofía. 2.3. Nietzsche y la “Idea de la Vida” en la autointerpretación de Ortega. 2.4. Nietzsche, Ortega y la crisis de la modernidad. 2.5. Estructura de la investigación.	
3. Fuentes utilizadas en la investigación.....	35
3.1. Nietzsche en la Biblioteca de Ortega. 3.2. Nietzsche en el Archivo de Ortega. 3.3. Las <i>Obras Completas</i> de Ortega y Nietzsche como fuentes principales de esta investigación.	

PRIMERA PARTE: IDEA DE LA VIDA (LA EVOLUCIÓN)

Capítulo I: Nietzsche en los años de formación de Ortega (1902-1911).....	42
1. El contexto de la primera recepción orteguiana de Nietzsche: la idea de una episteme modernista.....	43
1.1. Las tres “epistemes” de la España finisecular. 1.2. Peculiaridades de la episteme modernista frente a las otras dos formaciones epistémicas.	
2. Los tópicos del primer nietzscheísmo español: voluntarismo, individualismo y anarquismo.....	49
2.1. Las fuentes del primer nietzscheísmo español. 2.2. Voluntarismo, individualismo y anarquismo.	
3. La zona tórrida de Nietzsche (1902-1906).....	69
3.1. Sentido general del influjo de Nietzsche en Ortega en el periodo 1902-1906. 3.2. Nietzsche en los escritos orteguianos de 1902. 3.3. Nietzsche en los escritos de 1903-1906: modernismo y estética vitalista. 3.4. Balance del periodo.	
4. El retorno a la moralidad (1907-1911).....	83
4.1. Mantenimiento del interés por Nietzsche y cambio de óptica en las estancias de Ortega en Alemania en 1905-1907. 4.2. Nietzsche en la correspondencia con Francisco Navarro Ledesma. 4.3. Nietzsche en el distanciamiento con Miguel de Unamuno. 4.4. Nietzsche en la polémica con Maeztu del año 1908. 4.5. Simmel en la interpretación neokantiana de Nietzsche por Ortega. 4.6. Literatura, vitalismo y aristocratismo: Renan como contrapunto	

de Nietzsche en el Ortega neokantiano. 4.7. El placer quiere eternidad: la Bacanal y el instante. 4.8. Kinderland liberal-socialista.

Capítulo II: Nietzsche en el “nivel de 1914” (1912-1916).....105

1. Nietzsche en la crisis del neokantismo orteguiano.....106
 - 1.1. La estética en la crisis del neokantismo orteguiano. 1.2. Nietzsche y Ortega contra el “pathos del Norte”.
2. Simmel, Scheler y Unamuno en la recuperación orteguiana de Nietzsche....116
 - 2.1. La larga génesis de *Meditaciones del Quijote*. 2.2. Nietzsche y la fenomenología en el nivel de 1914. 2.3. Simmel. 2.4. Scheler. 2.5. Unamuno.
3. De la mirada alciónica al retorno de los héroes: Nietzsche en “*Meditaciones del Quijote*”.....140
 - 3.1. Alcionismo orteguiano y alcionismo nietzscheano. 3.2. Vida, razón y cultura en *Meditaciones del Quijote*. 3.3. La novela y el héroe en el contexto moderno de la subjetividad y el nihilismo. 3.4. Voluntad del barroco y voluntad de poder en la resolución de la crisis de la modernidad: Nietzsche como “barroquista máximo”.
4. Un Hércules débil: el insuficiente nietzscheísmo de Baroja.....158
 - 4.1. Lugar central de Baroja en el “nivel de 1914”. 4.2. Cinismo, vitalismo y activismo como componentes del nihilismo de Baroja. 4.3. Superación del nihilismo: de la ética del activista a la ética del espectador.
5. Nietzsche en la construcción de la razón vital como razón postmodernista...163
 - 5.1. Los tres momentos dialécticos de Ortega en relación con Nietzsche y el modernismo español. 5.2. La razón vital como razón post-nihilista y post-modernista. 5.3. La afirmación de lo real: el amor intelectual geométrico de Spinoza, el amor intelectual fenomenológico de Ortega y el *amor fati* de Nietzsche.

Capítulo III: Nietzsche y la crisis de la cultura occidental (1916-1929).....169

1. El nuevo horizonte interpretativo: Spengler y Bertram en la lectura orteguiana de Nietzsche de los años veinte.....171
 - 1.1. Sentido del horizonte de recepción de la posguerra. 1.2. Spengler. 1.3. Bertram. 1.4. Balance del horizonte de recepción en el periodo.
2. La dialéctica de la vida y la cultura.....182
 - 2.1. Vida y teoría en *El Espectador*. 2.2. La Gran Guerra como síntoma cultural. 2.3. La crítica vitalista del platonismo en “Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”. 2.4. El “momento de verdad” del vitalismo en *El tema de nuestro tiempo*. 2.5. *El ocaso de las revoluciones*: desenlace de la modernidad en términos de nihilismo pasivo. 2.6. La idea posdarwiniana de vida en Ortega y Nietzsche.
3. Nietzsche y el Sócrates orteguiano: en los orígenes de la subversión platónica.....219
 - 3.1. Cuando Europa era la solución: Sócrates en la etapa neokantiana de Ortega. 3.2. El Sócrates problemático de los años 20. 3.3. Tres posibilidades de superación del legado socrático: integración dialéctica, romanticismo estético e instalación en el nihilismo.

4. Nietzsche y el Don Juan orteguiano: amor, mujeres y deseo desde la óptica de la vida.....	234
4.1. La polémica sobre Don Juan en la cultura española de los años 20: remisión del mito a la tradición católica (Maeztu), disolución ilustrada del mito (Marañón y Pérez de Ayala) y recuperación vitalista (Ortega). 4.2. La tensión entre fenomenología y vitalismo en la teoría orteguiana del amor. 4.3. Mujer y dominio en Ortega y Nietzsche. 4.4. Voluntad y cuerpo en la tectónica racionalista del ser humano de Ortega.	
5. “Un humano, demasiado humano, yo quiero”. Razón moderna y voluntad de poder.....	274
5.1. La crítica de la razón moderna como dominadora y negadora de la realidad en el Ortega de los años 20. 5.2. La demarcación entre racionalismo y vitalismo en “Ni vitalismo, ni racionalismo”. 5.3. Afirmación de la vida y pluralidad cultural en Ortega y Nietzsche. 5.4. Goethe como contrapunto de Nietzsche en el pensamiento de Ortega de los años 20.	
Capítulo IV: Nietzsche en la “segunda navegación” orteguiana (1929-1955).....	292
1. El desplazamiento de Nietzsche en la segunda navegación orteguiana.....	297
1.1. La idea de navegación en Nietzsche y Ortega. 1.2. El lugar de Nietzsche en la segunda navegación orteguiana. 1.3 Residuos nietzscheanos entre 1929 y 1933. 1.4. Otra vez Nietzsche-Goethe: un final anticipado de la segunda navegación.	
2. De los inconvenientes de la historia para la vida (y de las ventajas de la vida para la historia).....	312
2.1. Los conceptos de historia y tiempo en Nietzsche. 2.2. La fundamentación de la razón histórica en <i>Historia como sistema</i> . 2.3 La hermenéutica del cristianismo en el último Ortega.	
3. En los confines de la modernidad: la antropología del animal fantástico.....	326
3.1. Evidencialidad y “cartesianismo de la vida” en Ortega. 3.2. Del novelista de sí mismo al animal fantástico: invención e identidad. 3.3. El humanismo del animal fantástico. 3.4. Locura y disolución del sujeto en Nietzsche.	
4. En los confines de la modernidad: vida, razón y azar.....	337
4.1. La imposibilidad del proyecto de una razón histórica en el último Ortega. 4.2. Vida y azar en Ortega y Nietzsche. 4.3. La filosofía como constitutivo fracaso y el Sísifo de Nietzsche.	

SEGUNDA PARTE:
CRISIS DE LA MODERNIDAD
(LOS TEMAS)

Capítulo V: La teoría perspectivista del conocimiento.....	347
1. Nietzsche: perspectiva y poder.....	348
1.1. Conocimiento, ficción y poder en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. 1.2. La dialéctica del concepto de verdad en la filosofía de madurez de Nietzsche. 1.3. Perspectivismo y pluralidad. 1.4. Perspectivismo y poder. 1.5. Perspectivismo y escepticismo.	
2. Ortega: perspectiva y significado.....	359
2.1. <i>Meditaciones del Quijote</i> : realidad, perspectiva, jerarquía y Dios. 2.2. La afirmación de la verdad y el sentido en el <i>Sistema de Psicología</i> de 1915. 2.3. El perspectivismo como superación del dilema moderno entre racionalismo y relativismo. 2.4. Dios como exigencia del perspectivismo orteguiano. 2.5. Perspectiva y metáfora.	
3. Vida, creencia e interpretación en el último Ortega.....	369
3.1. La creencia como interpretación de la circunstancia en Ortega. 3.2. Creencia, seguridad y verdad en Nietzsche.	
Capítulo VI: La dimensión estética.....	377
1. El temblor inagotable de la vida universal.....	381
1.1. Arte y vida en el primer Nietzsche. 1.2. Arte y vida en el primer Ortega.	
2. La huida del hombre ante el artista.....	387
1.1. La segunda estética de Nietzsche. 1.2. La estética de Ortega en los años 20.	
3. Desrealización y existencia metafórica en el último Ortega.....	394
4. Velázquez, autonomía del arte y pintura de la vida.....	398
Capítulo VII: La ética vitalista.....	402
1. Del imperativo categórico al imperativo pindárico.....	403
1.1. Imperativo pindárico y ética pluralista en Nietzsche y Ortega. 1.2. Pluralismo ético y axiología en Ortega.	
2. La dimensión lúdica.....	409
2.1. Trabajo y deporte en la ética de Ortega. 2.2. La figura del niño. 2.3. La figura del guerrero. 2.4. La figura del arquero.	
3. Capricho y destino: los avatares de la libertad moderna.....	420
3.1. Vocación, destino y felicidad en Ortega. 3.2. Destino y azar en Nietzsche.	
Capítulo VIII: Una política de la vida y el deseo.....	425
1. La vida y el deseo tras el liberalismo socialista.....	428
1.1. El lugar de “Vieja y nueva política” en el pensamiento de Ortega. 1.2. Una política de la vida la aristocracia, el deseo y la salud.	

2. La vida y el deseo contra el contractualismo moderno.....	432
2.1. La crítica de la democracia en “Democracia morbosa”. 2.2. La genealogía vitalista del liberalismo moderno. 2.3. El origen deportivo del estado. 2.4. El arquetipo vitalista del político.	
3. Nobles y masas: el diagnóstico de una crisis.....	442
3.1. Señores y esclavos en <i>La genealogía de la moral</i> . 2.2. Nobles y masas en España invertebrada. 2.3. Nobles y masas en <i>La rebelión de las masas</i> . 2.4. Nietzsche, Ortega y la democracia.	
Conclusiones.....	456
Cuadro1: Idea de la Vida (La evolución).....	461
Cuadro2: Crisis de la modernidad (Los temas).....	462
Resumen (español).....	463
Abstract (english).....	468
Bibliografía.....	472